

البنوية في الانثروبولوجيا وموقف سارتر منها

دكتور
عبد الوهاب جعفر



دار المعارف



Bibliotheca Alexandrina



0004516



الهيئة العامة لكتبة الإسكندرية

التيوية في الانثروبولوجيا

الْبِنْيَوِيَّةُ فِي الْأَنْثُرُوبُولُوجِيَا وَمَوْقِفُ سَارْتَرِ مِنْهَا

لِلدَّكْتُورِ عَبْدِ الْوَهَّابِ جَعْفَرٍ

أَسَاطِذُ الْفَلَسَفَةِ الْمُسَاعِدِ بِكَلِيَّةِ الْأَدَابِ
جَامِعَةِ الْأَسْكَندَرِيَّةِ

١٩٨٩



دار المعارف

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

تصليح

يعالج هذا الكتاب موضوعاً طريفاً بين الفلسفة والعلم . فهو يقدم
« الأنثروبولوجيا البنيوية » ، كما يتعرض لما أثارته من موضوعات مختلفة أدت
إلى مواجهة فكرية مع الاتجاه الوجودي ضد جان بول سارتر بوجه خاص .

وينبغي أن نعترف أن الموقف البنيوي كما عرضه ليفي ستروس لم يقشأ
في فراغ . ولكي نفهم هذا القول يتعين علينا العودة إلى النزعة التجريبية المتزمنة
le scientisme التي سادت في القرن التاسع عشر والتي كان من نتائجها ظهور الوضعية
عند أوجست كونت متأثرة بروح العصر الذي ظهر فيه ماركس وداروين
ولامارك وباستير ، وللتهجين الفرنسيون من أمثال كلود برنارد ، هؤلاء
الذين دفعوا بالفلسفة المادية إلى للتقدمة . وبذلك قام المنهج العلمي التجريبي على إيمان
حاسم بأن كل ماحور غير مادي لا يصلح أن يكون موضوعاً للبحث العلمي بل أيضاً
لا يمكن أن يعترف بوجوده . وهذه القضية الأخيرة كان فيها تجاوز خطير
للموقف العلمي إذ أن القول بأن الموضوع غير للمادي لا يصلح أن يكون أساساً
للتجربة والملاحظة العلمية ، هذا القول لا يمكن أن يكون مبرراً فنخرج منه إلى
القضية السابقة الذكر ، وهي أن كل ما هو غير مادي غير موجود . فتلك قضية
لا يستطيع العلم أن يحسمها ، إذ تظل في دائرة البحث الفلسفي .

وقد نشأت العلوم الاجتماعية على هذه الأسس التي وضعها المنهجيون
التجريبيون ، كما أغرى بريق المنهج التجريبي جمهرة العلماء الاجتماعيين ، فتسابق
كل منهم كي ينشئ علماً إنسانياً على لسان العلوم الفيزيائية والفلسفية من حيث

ب -

المنهج . فعل هذا أصحاب النفس السلوكي ، وبذلك نبذوا الاستبطان كمنهج من مناهج البحث في علم النفس . وإجتهد دوركيم وأتباعه في وضع أسس البحث الاجتماعي في عصر شديد دون خروج سافر بين دائرة التفلسف . واشتط علماء الأنثروبولوجيا في هذا الاتجاه التجريبي . ولكن الأمر بعد الربع الأول من القرن العشرين بدأ على نحو بعيد عن الأمل المرقب لدى هؤلاء العلماء . فقد بدأ لهم أن الحصيلية التجريبية والأمبيريقية التي إنتهوا إليها قد تحولت إلى مجرد أرقام إحصائية فشلت في أن تعطين هؤلاء العلماء المضمون الحقيقي لظواهر الاجتماعية . ومن ثم بدأت عملية البحث عن هذا المضمون أى عن جوانب الظواهر الاجتماعية أو باطنها . ولكنهم لاحظوا أن الأساليب المادية القياسية لا تصلح في الكشف عن عمق الظواهر الاجتماعية الكيفي ، الأمر الذي لاحظته إميل بوترو ، وبرجسون . وفي الحقيقة لقد كان الهجوم البرجسوني نقدا حقيقيا لأصحاب المناهج التجريبية المنظمة في مجال علوم الإنسان .

ولعلنا نتساءل عن أثر هذا النقد وعن الأزمة التي وصلت إليها علوم الإنسان بعد إكتشاف هذه الحقيقة المرة التي أنشرونا إليها ، وهي إستحالة الوصول إلى فهم حقيقي للإنسان بعد تفشيت ظواهره الإنسانية إلى جزئيات ميكروسكوبية لا تكاد تفصح عن حقيقته أو طبيعته . لقد بدأ علم النفس محاولته الجديدة فربط بين الأسلوب التجريبي ومنهج الاستبطان القديم . وظهر هذا واضحا في إختبارات الذكاء والقدرات ، وكذلك بصفة أساسية في مجال التحليل النفسي . وأما في علم الاجتماع فقد بدأت محاولات عدة للخروج من هذه الأزمة المنهجية عندما تنازل علماء الاجتماع أولا عن بحث المجتمع ككل . ذلك أن دراسة المجتمع تحتاج إلى أبحاث ميدانية شاملة يمجز العلماء عن القيام بها في أزمئة طويلة . فقد جرب شارلز بوث Charles Booth القيام بمسح شامل لمدينة لندن وحدها ،

م ت ص

ولم يستطع أن ينتهي من هذا البحث إلى الآن رغم إستعانتة بآلاف المساعدين بعد أكثر من عشرين عاما . هذه الصعوبات المنهجية أدت إلى ظهور علم الاجتماع الصغير Micro-sociology في مقابل علم الاجتماع الكبير Macro-sociology.

ويدرس علم الاجتماع الصغير الجماعات الصغيرة كالأندية والجمعيات ... الخ . غير أن تطوره على هذا النحو كان لابد من أن يصاحبه تطور منهجي أيضا . فظهرت المدرسة السيوسومترية عند Moreno و Gurvitch . ورأى أصحاب هذه المدرسة أن الباحث الاجتماعي إذا أراد أن يدرس جماعة أو ناديا أو جمعية فعلية أن ينضم إليها كواحد من أفرادها ، ويظل هكذا مدة طويلة من الزمن مسجلا إنطباعاته عن علاقته بالأعضاء الآخرين ، وعن علاقة كل عضو بالأعضاء الآخرين حتى يكثف نسيج العلاقات في هذه الجماعة . أي أنه يجب أن يشارك ويتعاضد ويتفاعل وجدانيا مع أفراد الجماعة التي يدرسها حتى يصل إلى المحتوى الباطن الحقيقي لهذه الجماعة .

ولاشك أن غارة الأنثروبولوجيا البنائية ، كانت هي الأخرى مؤثرة على الأسلوب التجريبي البحث في دراسة الظواهر الاجتماعية . فهي تصطنع أسلوبا جديدا للإلتقاء مع باطن الظواهر الاجتماعية أو محتواها الكيفي في منتصف الطريق . هذه هي الحقيقة المنهجية التي تكثفت للباحث من خلال دراسته لبني ستروس باعتبارها واحداً من العلماء الاجتماعيين الذين أحسوا بعمق المنهج التجريبي الصارم وبعدم نجاحه في دراسة الظواهر الاجتماعية .

ويظهر للقارئ في هذا الكتاب أن لبني ستروس قد استطاع بمهجه الجديد

- ث -

أن يكشف عن البناءات ، بطريقة إستنباطية وأن يحدد طبيعتها بين المحسوس والمعتقول وأن يبين أنها في النهاية ليست سوى النسق أو القانون الذي يمكن وراء الظواهر المرئية .

والبنية ، أو البناء ، إذن ليس هو والمثال ، الأفلاطوني ، كما أنه ليس لفظاً كلياً ، وكذلك لا يمكن أن يتطابق مع الصيغة ، أو الجشطلت . فالبناءات في حقيقتها ليست سوى تركيبات صورية من نوع خاص وذات طابع إستاتيكي . ومن هنا استحق لقب ستروس هجوم سارتر عليه لأنه اجترأ على تجسيد الوقائع الزمانية وأبطل التاريخية التطورية في سبيل تثبيت البنية الأساسية للوقائع والأشياء وقبل بمبدأ الحتمية في الطبيعة والإنسان على السواء . أما سارتر فقد انتصر لمبدأ حرية الإنسان ، وإن كان يلتزم بالماركسية في مجال المادية التاريخية ويقبل شمول الحتمية في الطبيعة . ولا زالت رحا المعركة تدور إلى هذه الساعة في فرنسا بين البنائيين والوجوديين حول هذه المشكلات .

وهما كان من شيء فقد أسفرت الأبحاث البنيوية عن تأثيرات بالغة في نشأة منطق جديد للبناءات يختلف عن المنطق الصوري هو المنطق البنائي الذي يلزم الباحثين في المستقبل أن يعملوا على الكشف عنه ، هذا من ناحية . ومن ناحية أخرى كان لهذا الصراع الفكري أثره في توجيه النظر إلى تدخل العقل في المعرفة دون الاقتصار على الملاحظة والتجربة وحدهما . وذلك بعد الكشف عن باطن الوقائع بطريقة إستنباطية . وهذا يعني أنه قد أصبح للفلسفة دوراً خلافاً جديداً يتعين عليها أن تقوم به في مجال العلوم الإنسانية بصفة خاصة . وهذا يؤذن أيضاً بتحول خطير في المنهج يمكن أن يعصف بالكثير من مبادئ الدوجماتيين التقليديين من أصحاب المناهج الأمبيريقية الجامدة الذين استحال الإنسان على أيديهم إلى شيء جامد لا حياة فيه .

- ج -

وهكذا يضع المؤلف بين يدي القارئ عملاً علمياً مبتكراً يتطوى على موقف مواجهة معاصرة بين الفلسفة وبين العلوم الإنسانية بوجه عام والأنثروبولوجيا البنائية بوجه خاص وقد إتم هذا العمل الفلسفي المحتاز بالخبرة التامة للمؤلف ، فلم يسبقه إليه أحد من قبل سواء هنا أو في الخارج على ما أعلم . وقد ساعده على المضى في مثل هذه الأبحاث إلمامه بمختلف المذاهب الأوروبية المعاصرة وتضلعه في اللغة الفرنسية وآدابها وتدريسه للفلسفة باللغة الفرنسية في الخارج ولتحاقه ببعثته إلى فرنسا لهذا الغرض . واقع نسأل أن يوفقته إلى مزيد من الإنتاج العلمي في هذه الميادين التي تعتبر من الدعام الرئيسة للثقافة الغربية المعاصرة والتي علينا أن نهمل منها بالقدر اللازم لإثراء ثقافتنا العربية في الوطن العربي الكبير .

دكتور محمد علي أبو ريان

أستاذ ورئيس قسم الفلسفة
بكلية الآداب - جامعة الاسكندرية

مقدمة

إنه لما يشير الدهشة عند البعض أن تكون الأنثروبولوجيا البنائية موضوع بحث فلسفي ، ولكن هذه الدهشة لتتلاشى تماما إذا علموا أن الأنثروبولوجيا البنائية تجيب على هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التي هي عليها ؟؟

ومعروف أن إجابة الأنثروبولوجيا البنائية على هذا السؤال قد تضمنت الاعتراف بوحدة النفس البشرية وبوجود تركيب لا شعوري يضمن استمرار وجود البناءات أو بمباراة أخرى فإنها قد تضمنت الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة .

ولاشك أن الأنثروبولوجيا التي تثير هذه الموضوعات لابد من أن تشمل جانباً فلسفياً جديراً بالكشف والدراسة .

وإذا كانت الفلسفة تدرس المعرفة الممكنة للإنسان ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تقدم نموذجاً معرفياً ليس وظيفياً ولا يعتمد على الأصل أو التاريخ وإنما إستنباطي بدرجة لم يسبق لها مثيل في علم إنساني حتى .

إن أنثروبولوجيا بهذا المعنى تهتم الفيلسوف لأنها تدرس الإنسان ومكانته الفعلية في الحياة والمعرفة . كما أن الفيلسوف الذي يهتم بهذه الأنثروبولوجيا ليس من النوع الذي يفسر ويركب أو (يخلق) العالم ، وإنما هو ذلك المفكر الذي يبحث في أن يعمق توغلنا داخل الموجود .

ومن هنا يتضح أن إهتماماتنا في هذا البحث إنما تنصب أساساً على الجوانب

للفلسفة الأنثروبولوجيا البنائية . وقد كان رائد الاتجاه البنائي في فرنسا « ليفي ستروس » يتعامل مع البدائين ومحبهم إنطلاقاً من اتجاه إيديولوجي لا يقبل العنصرية لأنه يؤمن بوحدة النفس البشرية ، كما كان يعيب على معظم السابقين عليه من الأنثروبولوجيين أنهم يتأثرون في أبحاثهم مركزية السلالة *ethnocentrisme* . فخلت تلك الأبحاث من الضرورة وإسست بالعنصرية .

إن لفظ « البناء » أو « البنية » *structure* ، « والبنائات » أو « البنيات » *structures* ، « والبنائية » أو « البنيوية » *structuralisme* ، أصبحت الآن في فرنسا من الألفاظ التي تحتل مكاناً خاصاً والتي تثير إهتمام الخاصة والعامة هناك .

وقد أشارت المقالات الصحفية غير المتخصصة إلى الاتجاه البنائي على أنه فلسفة جديدة مثل الوجودية والماركسية .

والبنائية في فرنسا قد إرتبطت في أذهان الجماهير بإسم العلامة (والفيلسوف) ليفي ستروس .

وقد ظهرت عدة كتب عالجت باستفاضة هذا الاتجاه البنوي لدى المفكر الكبير . وهي لمؤلفين أمثال بيير كرسان *Cressant* ، وجان فاج *Fages* ، وميليه *Millet* ، وجان بياجيه *Piaget* ، وإيفون سيمونيس ، و *Edmund Leach* .

وقد رجع الباحث إلى مكتبه لهؤلاء المؤلفين من المنهج البنائي وعن تطبيقاته في الأنثروبولوجيا ، كما رجع إلى المؤلفات ليفي ستروس نفسه وأحاديثه التليفزيونية وندواته .

ولما كنا نلتزم أساساً بالجانب الفلسفي للأنثروبولوجيا البنيوية، فقد كان علينا أن نسترشد بمؤلفين كتبوا عن هذا الجانب الفلسفي أمثال جان لأكروا Lacroix ، وآلان باديو Badio Alain وميرلو بوتي ، وبول ريكور Ricoeur . وقد إتفق هؤلاء جميعاً على أن ليفي ستروس هو صاحب فلسفة ماذية متسقة رغم أنه يرفض الاعتراف بذلك صراحة .

وقد لاحظنا أن أحداً من هؤلاء المؤلفين لم يتعرض للعلاقة الخاصة التي تربط البنائية بالمذاهب الوجودية ووجودية سارتر على وجه التحديد والتي أفصح عنها ليفي ستروس في كتاباته . ولذا فقد اخترنا أن يكون موضوع البحث هو هذه العلاقة الخاصة ذاتها .

وترجع إهتماماتنا بموضوعات الأنثروبولوجيا (علم الإنسان) بوجه عام إلى سنوات مضت قضيناها بين زنوج غرب أفريقيا ، ولسنا فيها ما يخلج بنفوس الأفارقة الزنوج من إنطباعات الرضا حيال الأبحاث البنيوية الحديثة التي نحترم جميع الثقافات في مقابل بعض الأبحاث النظرية التي تهتم عن إنجازات العلم وتستند إلى إيديولوجيات عنصرية تثير لدى هؤلاء الإخوة الأفارقة ما تركه الاستعمار لسيهم من « عقدة الرجل الزنجي » وما يربط بها من ذكريات ماضية مؤلمة .

كما يرجع الفضل في توجيه ما قننا به من أبحاث بجامعة الاسكندرية إلى سيادة الأستاذ الدكتور محمد علي أبوريان أستاذ تاريخ الفلسفة وعميد كلية الآداب بجامعة بيروت العربية ، فهو الذي إتسع صدره وأعطانا الكثير من وقته للإشراف على هذا البحث الذي حصل به المؤلف على درجة الماجستير في الآداب بتقدير ممتاز عام ١٩٧٥ .

- ٣ -

وأسجل جزيل شكرى لحضرات السادة القائمين على شئون المركز الثقافي
الفرنسى بالاسكندرية . فقد كانت مكتبتهم الزاخرة بأحدث الكتب والمجلات
المتخصصة هى خير معين لى ولكل باحث فى العلوم الإنسانية .

دكتور عبد الوهاب جعفر

الاسكندرية فى ١٠ رجبان سنة ١٣٩٩

الموافق ٣ أغسطس سنة ١٩٧٩

الفصل الأول

علوم الإنسان والأنثروبولوجيا

ويشمل :

- (١) الوضع الحالي لعلوم الإنسان .
- (٢) علوم الإنسان والفلسفة .
- (٣) تصنيف علوم الإنسان .
- (٤) صعوبة البحث في علوم الإنسان .
- (٥) ظهور الأنثروبولوجيا .
- (٦) معنى البنائية أو « البنيوية » .

علوم الانسان والانثروبولوجيا

الوضع الحالي لعلوم الانسان :

قبل أن نتحدث عن الأنثروبولوجيا بوجه عام والأنثروبولوجيا البنائية بوجه خاص لابد لنا من أن نحدد الموقف بالنسبة للوضع الحالي لما يسمى بعلوم الانسان .

يتمسك العديد من الباحثين بالتمييز بين علوم انسانية وعلوم اجتماعية (١) . وهم يهدفون من ذلك إلى وضع الجانب الفطري في مقابل ما هو مكتسب تحت تأثير الظروف الطبيعية أو الاجتماعية . ويرى جان بياجيه (٢) أن هذا التمييز لا يكون له معنى إلا إذا تمكنا من أن نفصل لدى الانسان ما يتصل بتكوين طبيعته بوجه عام وما يتصل بمجتمعه بوجه خاص . وحيث أن هذا الفصل غير ممكن بدليل أن الطبيعة الانسانية تتضمن ضرورة الإلتزام إلى مجتمعات معينة على عكس الاعتقاد السائد في عصر جان جاك روسو ، لذا فإن هذا كله يجعلنا نميل إلى عدم الموافقة على أى تفرقة بين العلوم المسماة إجتماعية والآخرى المسماة انسانية .

أما عن التقابل بين علوم الانسان وعلوم الطبيعة فقد يخفف من حدته تبادل مناهج البحث بينهما . فعلم الانسان تستعمل المناهج الإحصائية وحساب

(1) Piaget, Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (ed. Gallimard), 1972, P. 15.

(2) Ibid., P. 16,

الاحتمالات وأيضا نماذج مجردة سبق تطويعها في ميدان العلوم الطبيعية مما دفع البعض إلى القول بأن في هذا التقارب خطر لإضعاف العلوم الإنسانية والقضاء على أصالة السلوك الإنساني . غير أن هؤلاء قد نسوا أن العلوم الإنسانية قد كونت لنفسها بعض الطرائق المنطقية الرياضية الجديدة التي ظهرت بدورها في حالات كثيرة لخدمة علوم الطبيعة وأمدتها بحلول لم تكن متوقعة في كثير من الأحيان .

وإذا كانت العلوم التي جرت العادة على معارضتها بعلوم الإنسان هي التي سميت علوم طبيعية أو مضبوطة ، فإن هذا الضبط مرده في الحقيقة إلى تطبيق الرياضيات . والقول بأن الرياضيات مضبوطة يعنى أنها والمنطق شيء واحد (١) غير أنه في المنطق لا ينبغى أن نهمّل الإنسان . فإذا كان المنطق هو نسق من البديهيات فلا بد عندئذ من الرجوع لبداية الإنسان التي هي سابقة على تلك البديهيات .

المنطق إذن ينتمى إلى العلوم المضبوطة والطبيعية كما ينتمى لعلوم الإنسان (٢) . بل إن علم الفيزياء وهو علم طبيعي لا يصل إلى هدفه إلا من خلال بناءات منطقية رياضية هي نتاج نشاط إنساني . وفي النهاية فإن نسق العلوم ينخرط في حلزون لا نهاية له (٣) . وهو لا يدور في حلقة مفرغة وإنما يعبر في صورته العامة عن حركة جدلية بين الإنسان الدارس وبين الموضوع للمدرس .

وهنا يمكن أن نرى أن علوم الإنسان رغم كونها الأكثر تعقيدا والأكثر

(1) Ibid., P. 99.

(2) Ibid.,

(3) Ibid., P. 105.

صعوبة تحل مشكلة مفضلة في دائرة العلوم، Le cercle des sciences ، وهي باعتبارها علوم الانسان الدارس Sciences du sujet الذي ينشئ باقي العلوم، لا يمكنها أن تنفصل عن هذه الأخيرة دون تبسيط مشوه ومصطنع . ولكن إذا احتل الانسان الدارس مركزه الحقيقي كنقطة اتصال بين موضوع فيزيائي وبيولوجي وبين نقطة ابتداء بخلافة بفعل العمل الانساني والفكر ، عندئذ فإن علوم الانسان ستضمن معقولية الانسجام الداخلي لدائرة العلوم هذه .

علوم الانسان والفلسفة :

تتفق جميع المدارس الفلسفية على أن الفلسفة تهدف للوصول إلى تنسيق عام للقيم الانسانية . فهي تصور للعالم لا يضع في اعتباره فقط المعارف المكتسبة ونقد هذه المعارف ، ولكن أيضا المعتقدات والقيم المتعددة للانسان في كل أنشطته (١) .

وقد انفصل عن الفلسفة في القرن التاسع عشر علم الاجتماع وعلم النفس وأيضا المنطق . ورغم ذلك فإن علم النفس وعلم الاجتماع ما زالا يحتلان مكانا هاما في تفكير فلاسفة معاصرين أمثال ميرلوبوتس وجان بول سارتر . بل إن العديد من علماء الاجتماع والإثنولوجيا ذرو تكوين فلسفي (٢) . وسنرى في الفصول القادمة أن النظرية الإثنولوجية عند ليفي ستروس لها هي نفسها بعدا فلسفيا سنحاول أن نلقى عليه الضوء في هذا البحث .

كتب جان بياجيه في فصل بعنوان العلوم الإنسانية والتيارات الفلسفية الكبرى ، (٣) :

(1) Ibid., P. 26,

(2) VIET Jean, Les sciences de l'homme en France, Mouton & CO, MCMLXVI, Paris, 1966.

(3) PIAGET Jean, Epistemologie des sciences de l'homme, P. 81.

« إن رجل العلم ليس أبداً مجرد عالم فقط ، ذلك لأنه ينخرط دائماً في اتجاه فلسفي أو ليدولوجي . وإذا صح أن لهذا أهمية ثانوية في الأبحاث الرياضية والفيزيائية والبيولوجية ، فإنه يمكن أن يكون ذا أثر كبير فيما يختص ببعض المسائل التي تدرسها العلوم الإنسانية ... فالفلسفة الأمبيريقية التي أرسى دعائمها لوك وهيوم والتي أصبحت تقليداً لدى الإيدولوجيات الأنجلوسكسونية والتي كانت الوضعية المنطقية إحدى نتائجها الحالية ، هذه الفلسفة هي التي مهدت لظهور المدرسة الأنثروبولوجية الإنجليزية المرتبطة بأسماء Frazer ، Tylor (١) .

وكتب في فصل لاحق يقول :

« ونحن إذا كنا لا نعرف شيئاً عن الماضي الفلسفي أو عن العادات العقلية لكل من فريزر أوليفي بريل أوليفي ستروس ، فإنه ليس من المستحيل علينا معرفة ذلك عندما نفحص ما يقولونه عن الأسطورة أو عن الاستدلال لدى الشعوب التي يدرسونها : والمشكلة الآن هي أن نعرف ما إذا كانت قوافين ترابط الأفكار التي تكلم عنها الأول أو النسبية المنطقية التي قال بها الثاني أو البنائية عند الثالث ، نقول أن المشكلة هي أن نعرف ما إذا كانت كل هذه التفسيرات هي الأقرب إل نفوس الأفراد في الشعوب المدروسة أو أنها على العكس أقرب إلى نفوس هؤلاء الباحثين ! » (٢) .

والفلسفة تستفيد بإنجازات علم النفس وعلم الاجتماع والإثنولوجيا وعلم اللغة : فدراسة أصل الإنسان تلقى الضوء على النظرة الخاصة بمستقبل الإنسانية ، كما أن

(1) Ibid., p. 81-82

(2) Ibid., p. 58.

تحليل عمليات التغير الإجتماعى وتغير الثقافات والحضارات يحتمل مكانا هاما في تكوين مفاهيم جديدة عن العالم . وإذا كانت التيارات الفلسفية المختلفة مثل المادية التاريخية والوجودية تصر على إخراط الإنسان بواسطة العمل (البراكسيا) في الوسط الإجتماعى ، وإذا كانت دراسة الحرية أو وحدة الإنسانية قد وجدت نتيجة لإعتبرات جديدة قدمتها مقارنة المجتمعات والثقافات ، إذا كان كل هذا ممكنا ، ورغم كل ذلك ، فإن البحث في علوم الإنسان المختلفة يميل الآن — في فرنسا — إلى الانفصال عن الفلسفة (١). فن الواضح مثلا أن علماء النفس اليوم أكثر إستجابة للنموذج الذى تقدمه أمامهم العلوم المضبوطة والطبيعية أكثر من إستجابتهم لإمكانية إقامة علمهم على أسس فلسفية مأخوذة من فينومينولوجيا هوسرل Husserl . كما أن علماء الإجتماع الذين يسرون على الخط الذى رسمه كارل ماركس يبدو أنهم يهتمون بمنهجه التحليلي أكثر من إهتمامهم بفلسفة التاريخ. وسنرى موقف ليفي ستروس فى الأنثولوجيا ، وهو إن لم يؤد إلى رفض الفلسفة فإنه قد وضعها بين قوسين .

وينبغى إذا أردنا أن نعرف سبب هذا التحفظ نحو التفكير الفلسفى ، أن ندرك أن هذا التحفظ قد تولد عن ضرورة البحث ذاته . فهذا الأخير يبحث عن اليقين وبالتالى عن المنهج الذى أثبت جدارة حقيقية ، وهو لهذا يبتعد عن الفلسفة (٢).

تصنيف علوم الانسان :

إن التصنيف الذى يتفق عليه معظم الباحثين فى علوم الإنسان يجعلها تندرج

(1) VIET Jean, Les Sciences de l'homme en France, p. 78.

(2) Ibid., p. 78.

تحت فئات أربع (١) هي :

(١) العلوم النوموتيقية Sciences nomothétiques أى تلك التى تبحث عن إستخلاص « قوانين » ، بمعنى أنها تسعى للوصول إلى علاقات كمية وثابتة نسبياً ويمكن التعبير عنها فى صورة (وظائف) رياضية ؛ أو تسعى للوصول إلى شواهد عامة أو علاقات تنظيمية عن طريق تحليلات بنائية أو غير ذلك مما يمكن التعبير عنه بواسطة اللغة المتداولة أو بلغة رمزية . إن علم النفس بمعناه العلمى وعلم الاجتماع وعلم الإثنولوجيا وعلم اللغة وعلم الإقتصاد وعلم السكان هى بلا شك أمثلة لعلوم تبحث عن (قوانين) .

(٢) العلوم التاريخية وهى التى يتجه موضوعها نحو فهم مسيرة الحياة الاجتماعية خلال الزمن .

(٣) العلوم القانونية .

(٤) العلوم الفلسفية .

وجدير بالذكر أن منظمة اليونسكو تعتبر علوم الفئة الأولى فقط (٢) هى الجديرة باسم « علوم الإنسان » . وليس معنى هذا أنها هى فقط التى تهتم بالإنسان وأنشطته المختلفة ، وإنما هى علوم الفئة الوحيدة التى يمكن أن يطلق عليها لفظ « علوم » بالمعنى الذى نلشدده فى العلوم المضبوطة .

الانثروبولوجيا إذن تدخل ضمن العلوم النوموتيقية ، وهى فى محاولتها لأن تحدد وحدو العلوم المضبوطة يواجهها ما يواجهه سائر العلوم النوموتيقية من صعوبات فى المنهج .

(1) Ibid., p. 34.

(2) Ibid. , p. 34.

صعوبة البحث في علوم الإنسان :

إذا كانت العلوم الطبيعية تتجه مثلها الأعلى نحو العلوم الطبيعية ، فإنها بلاشك تقتصر إلى ما للعلوم الطبيعية من قدرة على التجريب والقياس وفصل المتغيرات . وإذا صح هذا بالنسبة لمعظم العلوم الطبيعية فإنه ينطبق بالآخرى على علوم الاجتماع والأنثروبولوجيا .

إن صعوبة الموضوعية في علوم الإنسان بوجه عام تنشأ بلاشك من أن هذه العلوم تعتمد على الإنسان تارة باعتبارها موضوعا للدراسة وتارة أخرى باعتبارها هو الشخص الذي يدرس . ورغم أن الإثنولوجيا تنفرد بين علوم الإنسان في أن الملاحظ ليس جزءاً من موضوع الدراسة إلا أن الباحث يدخل على المعطيات الموجودة في المجتمع أدوات تصورية هي ضرورية لتفسير هذه المعطيات .

ظهور الأنثروبولوجيا :

إن التركيب اللغوي لكلمة "أنثروبولوجيا" ، يعني أنها العلم الذي يدرس الإنسان . ويرى ليسى ستروس أن "الأنثروبولوجيا" هي نسق للتفسير يضع في الاعتبار النواحي الفيزيائية والفسولوجية والسيكولوجية والاجتماعية لكل أنواع السلوك ، (١) .

ظهرت الأنثروبولوجيا قبل ظهور علم الاجتماع وذلك بناء على رغبة الغربيين في معرفة المجتمعات التي تعيش خارج نطاق عالمها المألوف (٢) . ومن

(1) Levi - Strauss Claude : Introduction a L'oeuvre de Mauss "Sociologie & Anthropologie" , P. U. F. 1950 , P. XXV .

(2) Golfen Jean, Les 50 mots Cles de La Sociologie, privat, Toulouse 1972, p. 16.

تعوامل التي عجلت بتقدم علم الأنثروبولوجيا مذهب التطور والتقدم التكنولوجي .
الدراسات التي أجريت عن عمر الأرض وما قبل التاريخ .

ويمكن القول بأن الأنثروبولوجيا تنقسم إلى فروع أربعة (١):

(١) الأنثروبولوجيا الطبيعية : وهي تبتغ بمسألة ظهور الإنسان ابتداء من
مسور الحيوانية كما تهتم بالصفات البيولوجية للأجناس .

(٢) الأنثولوجيا : وهي تسمى أيضا الأنثروبولوجيا الثقافية أو الاجتماعية .
هي تهتم بدراسة الجماعات الإنسانية ذات الثقافات القديمة والتي يمكن ملاحظتها
بباشرة . وهي في هذا تفرق عن الأنثروبولوجيا الطبيعية لأن الباحث قد يضطر
إلى أن يعيش مع الشعب المدروس ويصبح كأي فرد فيه . وقد ظهرت
الأنثولوجيا كعلم عندما تعذر على الغرب أن يسود العالم سياسيا (٢) . لذا فإنه ابتداء
من عام ١٩٢٠ على وجه التقريب ظهر إهتمام جديد بهذا العلم على أنه يساعد
في تحديد العلاقة مع الشعوب المستعمرة وسمى بعلم الأنثروبولوجيا التطبيقية (٣) .

(٣) الإيكولوجيا : وهي العلم الذي يدرس العلاقة بين الإنسان ككائن
بيولوجي وبين البيئة الطبيعية .

٤ (علم اللغة . La Linguistique

(1) Ibid., p. 17.

(2) Cressant pierre, "Lévi - Strauss", (Psychothèque,
éditions Universitaires), 1970, p. 23.

(3) Golfin Jean, "50 mots - clés de la Sociologie",
p. 18.

وفي السنوات الأخيرة ترى علم الأنثروبولوجيا قد اتخذ لنفسه بعداً جديداً. فهو الآن يعنى « نظرة للإنسان » Une Vision de l'homme أو مذهب متكامل ابتداء من فلسفة أو عقيدة تدور معطياتها حول موضوع الإنسان ، أى ظهر ما يسميه جولفان Jean Golfin : الأنثروبولوجيا المذهبية Anthropologie doctrinale (١). وعلى سبيل المثال نجد جان بول سارتر يرى فى إقامة « أنثروبولوجيا فلسفية » السبيل الوحيد إلى فهم الإنسان وذلك لأن مناهج العلوم الطبيعية وعلم الاجتماع التقليدى وشئ الدراسات الأنثروبولوجية المعروفة ، يرى أنها جميعاً تستخدم العقل التحليلي ، وأنها عاجزة تماماً عن تحقيق هذا الهدف (٢).

وسنجد أيضاً فى هذا البحث أن ليني ستروس رغم حرصه على أن يثنى « أنثروبولوجيا عليية » الأنثروبولوجيا البنائية إلا أن هذه الأخيرة قد تخفضت عما يمكن أن نسميه « فلسفة أنثروبولوجية ».

معنى البنائية :

يرى البعض أن لفظ البنائية « يعنى الآن ، فى الإستعمال الشائع ، فلسفة جديدة فى الحياة مثل كلمة «ماركسية» وكلمة «وجودية» (٣).

أما دائرة معارف لاروس (٤) فقد أوردت أن البنائية ليست مذهباً كما أنها

(1) Ibid., p. 18.

(٢) الدكتور زكريا ابراهيم : دراسات فى الفلسفة المعاصرة ، (مكتبة مصر - الطبعة الأولى سنة ١٩٦٨).

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», Seghers, Paris, 1970, P. 30.

(4) Voir : «Structuralisme» in Grand Larousse Encyclopédique «Supplément» de A a Z, 1968.

ليست منهجاً وإنما هي إتجاه عام للبحث في العديد من العلوم الإنسانية يهدف إلى تفسير الظاهرة الإنسانية بردها إلى كل منتظم Ensemble Organise ويتفق كليرامبار Andre Clerambard مع ما أورده دائرة معارف لاروس ، ويرى أن البنائية ليست نظرية فلسفية بمعنى الكلمة وإنما هي تيار فكري معاصر موجود لدى فلاسفة مثل فوكو Michel Foucault صاحب الكلمات والأشياء ، ولا كان Lacan صاحب كتابات ، ، Ecrits ، (١).

والبنائية ظهرت أصلاً عند علماء اللغة كتيار علمي مهد له إنتشار المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية . والبناء عند علماء اللغة هو ترتيب العناصر المعدة لتشغيل الكل ،

ولتوضيح معنى البناء أورد كليرامبار المثال الآتي :

« إن تحليل بناء السيارة لا يعني تكسيدها أو تفكيكها إلى قطع صغيرة ، وإنما : يعني تمييز عناصر المحرك بعضها عن البعض ، وكذلك فعل نفس الشيء مع بقية أجزاء جسم السيارة لنعرف إستخدام كل عنصر . وذلك لأن السيارة معدة كوسيلة للانتقال أي الاتصال . وهذه الوظيفة هي التي تسيطر على ترابط جميع العناصر المكونة للكل أي البناء ، » .

وينبغي أن نذكر بأن اللغة هي أيضاً وسيلة اتصال . وهذه الغائية أو الوظيفة هي التي تقود البناء اللغوي .»

« Cette finalité, cette « fonction » commande sa structure ».

(١) ميشيل فوكو . هو فيلسوف وجامع فرنسي (١٩٢٦ -) . وقد خصصنا له بحثاً مستفيضاً بعنوان « البنيوية بين العلم والفلسفة عند ميشيل فوكو » ، نشرته دار المعارف . أما جاك لا كان فهو طبيب ومعالج نفسي فرنسي (١٩٠١ -) ، ربما يتسنى لنا الكتابة عنه مستقبلاً .

فعل اللغة يهدف إذن إلى الكشف عن العناصر الأساسية أى التى تسمح للبناء بأن يعارِسَ وظيفته ، (١).

والبناية تظهر أيضا كتيار علمى عند ليفى ستروس صاحب الأنثروبولوجيا البناية . وهو يعتبر سيد الاتجاه البنائى فى فرنسا الآن . وسنخصص الفصل الثالث والرابع من هذا الكتاب لمناقشة أهم خصائص الاتجاه البنائى عنده .

غير أننا قبل أن نعرض لمهمة المنهج البنائى (أو البنىوى) فى تحليل الظواهر ينبغي أن نتعرف أولا على الصعوبات التى واجهت الباحثين قبل ليفى ستروس بسبب قصور المنهج العلمى لديهم ، وموقف ليفى ستروس نفسه من هذه الصعوبات ، ثم التكوين العلمى الخاص الذى ألهم ليفى ستروس بهذه الوثبة الجريئة ، وهى الموضوعات التى سنتعرض لها فى الفصل القادم .

(1) André Clerambard, Structuralisme in «Dictionnaire des grandes philosophies», Privat, Toulouse, 1973, P. 365.

الفصل الثاني

والمشكلة الإثنولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس ،

ويشمل :

- (١) الإتجاه التاريخي المقارن .
- (٢) الإتجاه الوظيفي .
- (٣) ليفي ستروس وعلومه الأثيرة الثلاثة (الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي) .
- (٤) علم اللغة .

المشكلة الاثنولوجية وجراحة الحل عند ليفي ستروس

إن الدراسة في الحقل الاجتماعي تتطلب ملاحظة مستمرة ودقيقة للؤسسات الاجتماعية ونظم الأخلاق والمعتقدات والفنون التقنية لمجتمع معين . وهذا هو دور الاثنوجرافيا باعتبارها علم وصفي . أما الاثنولوجيا فانها تمثل خطوة نحو التركيب Synthese . ولكن كيف يكون هذا التركيب ؟ إن مشكلة الاثنولوجيا تنحصر في هذه النقطة . وإذا كانت الظاهرة الاجتماعية الملاحظة : أيا كانت ، يستطيع الاثنوجرافي أن يعطى لها وصفا مفصلا ، وأن يحل علاقتها بالأخلاق والمعتقدات والنظام الاجتماعي للشعب المدروس ، فإن الاثنولوجي ، ابتداء من هذه المعطيات يلاحظ أن هذه الظاهرة الاجتماعية تحكمها قوانين عديدة .

ولذا كان البحث العلمي يهدف إلى رد هذه الكثرة العددية إلى الوحدة فما العمل إذن ؟

لقد ظهر اتجاهان للحل خارج فرنسا هما : الاتجاه التاريخي المقارن ، والاتجاه الوظيفي .

الاتجاه التاريخي المقارن :

ساد هذا الاتجاه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عند أمثال تايلور Tylor (١٨٣٢ - ١٩١٧) الانجليزي وفرانز بوس Franz Boas الأمريكي (١٨٥٨ - ١٩٤٢) . ويقرر هذا الاتجاه أن الحضارة الغربية هي التعبير الأكثر تقدما لتطور الجماعات الانسانية ، أما الجماعات البدائية فهي تمثل مراحل سابقة

للتطور (١) . ولذا فهو يبحث عن العنصر البدائي ثم يكون قانون تتبعى للتطور
Une Loi génétique d' évolution ، أى أنه يصنف مراحل التطور
لكى يفهم نظام تتابع النظم الاجتماعية .

والمشكلة هنا أن نحدد محك أو معيار التطور الذى يجب أن نتمسك به .
أهى درجة التنشئة الاجتماعية le degré de Socialisation ،

أو حالة الفن التقنى L'état des techniques ، أو كمية الطاقة المتوفرة
فى كل مجتمع ونسبتها إلى عدد أفراد هذا المجتمع . . . إلخ . أن البحث عن هذه
المعايير يجعلنا أمام عدد لا محدود من القوائم المتغيرة (٢) فضلا عن أن التاريخ
ينقصه المعطيات . والقول بأن ثقافة ما يمكن أن ترد إلى مرحلة من مراحل تطور
ثقافة أخرى هو مجرد افتراض لا يمكن التدليل على صدقه ، كما أنه مزج للتاريخ
بفلسفة للتاريخ لا تصمد أمام النقد ، فضلا عن أنه إغفال لفردية وذاتية الثقافات .

وعن سبب الاتجاه نحو التفسير التاريخى يقول ليفى ستروس (٣) : إن تعدد
الصور الاجتماعية منتشرة فى المكان على نحو ما يراه الاثنولوجى ، يجمعها تظهر
وكأنها نسق غير متصل الحلقات . لذا ، فقد ظن أنه بفضل البعد الزمنى (أى عامل
الزمن) يمكن للتاريخ أن يضمن عدم انفصال هذه الحلقات ، كما أنه يضمن
الانتقال من حلقة لأخرى بطريقة متصلة . ويلاحظ ليفى ستروس أيضا أن

(1) LEVI - STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», Plon, 1958, P. 6.

(2) Ibid. , P. 6 .

(3) LEVI -STRAUSS Claude, «La pensée Sauvage» Plon, 1962, p. 339.

هذا التفسير يرتكب خطأ منهجيا . إذ أنه ابتداء من تشابه بين بعض عناصر الثقافات المختلفة يستنتج تطابقا بين هذه الثقافات ككل . ولهذا فهو علاوة على اشتماله على خطأ منطقي ، فإنه مع ذلك تكذبه الوقائع (١) .

وعلى سبيل المثال فقد أمكن لهذا الاتجاه - بالتجريد - أن يعزل بعض عناصر ثقافية مختلفة ليرى فيها علاقات تقارب أو تغاير مطرد تماما كما يفعل عالم الحفريات فيما يختص بتطور الانواع الحية . فتايلور Tylor يعتبر القوس والسهم والفأس أجناسا (كان السهم على هيئة كذا في ثقافة معينة ثم تطور إلى كذا في ثقافة متقدمة الخ .) .

ويرد لبني ستروس (٢) بأنه إذا صح الاتجاه التاريخي فيما يختص بعلاقة التكاثر البيولوجية لأن الحصان يلد حصانا مثلا ، فإنه على العكس نجد أن الفأس لانه فأسا . إذ التشابه بين أداتين أو تقاربهما الشديد يخفى دائما وجود عدم الاتصال بينهما رغم أن عدم الاتصال موجود أصلا لأن الاداة لا يمكن أن يتولد عنها أداة أخرى ، فكلاهما يتولد عن نسق من التمثيلات Un système de représentations . هكذا كان استعمال الشوكة للأكل في أوروبا ، وأستعملها في بوليفيا لنفس الغرض في و-بات خاصة بطقوس معينة .

أما المدرسة الانتشارية l'école diffusionniste فإنها هي الأخرى تتبع طريقة المقارنة والتاريخ . وإذا أخذنا مثال الفن الذي يبتدعه نساء ال Caduevo في البرازيل بالرسم على أجسادهن ، فانا نجد تشابها كبيرا بين هذا الفن وغيره

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», Unesco, Paris, 1952, P, 252.

(2) LEVI-STRAUSS, «Anthropologie Structurale», P. 7.

في مجتمعات أخرى في الصين القديمة والـ Maori في زيلانده الجديدة ، وبدائي ما قبل التاريخ في بعض مناطق سيبيريا . كيف يمكن تفسير هذا التشابه بين ثقافات تتباعد في الزمان والمكان ؟ إن أسهل التفسيرات هو افتراض أنتشار هذا الفن عن طريق الاتصال واستعارة عناصر الثقافة ، ثم محاولة إثبات حدوث هذا الاتصال عن طريق التاريخ . غير أن التاريخ يظل اقتراضيا وإيديولوجيا (١) وإذا سئل فإنه يجب بالنقي (٢)

ويستطرد ليفي ستروس :

« إن ما يحمل هذه الدراسات مخيبة الآمال ، أنها لا تشير إلى دور العمليات الشعورية واللاشعورية ، والتي تترجم إلى تجارب واقعية فردية أو جماعية وتؤدي إلى اكتساب نظم اجتماعية معينة إما عن طريق الاختراع أو بوحى من نظم سابقة أو عن طريق إستعارتها من الخارج . إن هذا البحث يبدو لنا من أهم أهداف الإثنوجرافى والمؤرخ ، (٣) .

وقد حاول فرانز بوس أن يضع شروطاً ضرورية لمشروعية الأبحاث التاريخية ، منها أن تكون قاصرة على منطقة صغيرة ذات حدود معروفة ، وألا تمتد المقارنة إلى خارج المساحة المختارة كموضوع للدراسة (٤) . ولكن حيث أنه يقرر أن التاريخ يجب أن يفسر كيف تطورت الأشياء إلى ما هي عليه فإن الباحث سيواجه بعدم إمكانية إعادة تركيب الأحداث التاريخية للمجتمعات

(1) Ibid ., P. 8.

(2) Ibid. , P. 273.

(3) Ibid. ,P. 9.

(4) Ibid. , P. 10.

التي يدرسها ، (١) . وعندئذ يسترد الإثنولوجيا إلى مجرد تاريخ غير جدير بإسمه ، وذلك بسبب غياب الوثائق المكتوبة أو العينية ، (٢) .

وأمام فشل الاتجاه التاريخي كان لابد من اللجوء إلى طرق أخرى للتفسير . وظهر الاتجاه الوظيفي . وهو اتجاه وصفي لا ينظر إلى مجتمع بدائي معين على أنه يمثل مرحلة على طريق التطور وإنما ككل متكامل يشمل مجموعة وظائف دينية واقتصادية وأسرية تجتمع كلها في تنظيم هو بمثابة نسق المجتمع ذاته . وارتبط الاتجاه الوظيفي بأسماء مالمينوسكي (١٨٨٤ - ١٩٤٢) ورادكليف براون (١٨٨١ - ١٩٥٥) ، وكانا يرفضان اللجوء للتاريخ ، وكرسا جهودهما للتحليل الآتي *l'analyse synchronique* لعناصر الثقافة المختلفة في مجتمع معين وفي الزمن الحاضر (عادات ، معتقدات ، مؤسسات ، تكنولوجيا) وذلك للبحث عن وظائفها في الحياة الاجتماعية للشعب المدروس وهنا يمتنع التركيب الإثنولوجي (٣) .

La synthese ethnologique devient impossible

فن مجتمع لآخر ، تنتقل من نسق ثقافي لآخر ، ومن نمط للقراءة تنتقل إلى نمط آخر مختلف دون أن تتمكن من اكتشاف مبدأ مفسر يسمح لنا بفهم هذا الاختلاف أو التشابه . ورادكليف براون تتمركز أبحاثه حول فكرة أن الوظائف الاجتماعية تنتج عن حاجات بيولوجية فردية وجماعية ويطلق عليها

(1) Ibid., P. 12.

(2) Ibid.. P. 15.

(3) MILLET Louis, *Le Structuralisme « Psychothèque »*, (Editions Universitaires 1970). P. 53.

بعد ذلك في المجتمع لفظ مؤسسات institutions (١). المجتمعات إذن هي كائنات بيولوجية أولا وقبل كل شيء ، أو على الأقل فإن تشابها حقيقيا وذا دلالة يوجد بين البناء العضوي والبناء الاجتماعي (٢). وعلى الباحث أن يدرس عناصر البناء الاجتماعي بقصد الكشف عن تفاعلاتها الداخلية التي تكون نسقا ، ثم يستنتج القوانين الوظيفية لمجتمع أو مجتمعات معينة ينتقل منها بعد ذلك إلى تعميمات عن طبيعة المجتمعات الإنسانية مع ملاحظة أن هذه التعميمات قد استقرت ابتداء من حالات فردية ، وهي تستند في غياب معطيات المقارنة على افتراض طبيعة إنسانية واحدة وعامة .

يرى ليفي ستروس أن قصور هذا الاتجاه يرجع إلى عدم الاتصال la discontinuité . فالترسخ مستبعد ، وأيضا المقارنة ، والباحث هنا لا يرتقي دوره عن دور الإثنوجراف (٣). وحيث أن الاتجاه الوظيفي يرى تماثلا بين البناء الاجتماعي والبناء العضوي ، لذا فهو مفهوم طبيعي naturaliste يرد « القرابة » إلى نوع من المورفولوجيا (علم دراسة شكل الكائنات) والفسولوجيا الوصفية ، بدلا من الارتقاء بها إلى نظرية الاتصال

La théorie de la communication.

وقد أصر رادكليف براون ومالينوسكي على أن الروابط البيولوجية هي مصدر وأنموذج لكل نظام الروابط العائلية (٤) وحيث أن وظيفيين يخلطون

(1) Grand Larousse Encyclopédique. «Supplément» de A a Z 1968. (Voir Structuralisme), P. 814.

(2) «On social structure», Journal of the Royal Anthropology Institute, 1940, Vol. 70, P. 6.

(3) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 17.

(4) Ibid. P. 334.

بين البناء الإجتماعى وبين العلاقات الاجتماعية ، لذا فإن أبحاثهم لا تخرج عن التجريدية Empirisme .

ولما كانوا يقتصرون على للعاش le vécu ويشعبدون الاشعور ، فانهم لذلك يظنون على السطح . أما ليني ستروس فانه سيثبت أن الحقيقة الاجتماعية أبعد من ذلك .

وبعد هذا النقد الذى أثبت عدم قدرة الاتجاهين الكلاسيكيين فى الشعور على حل للمشكلة الانثروبولوجية يجدر بنا أن نشير إلى ما كان عليه الوضع بالنسبة لهذه المشكلة داخل فرنسا .

كانت المشكلة كما يحندها ميرلوبونتي (١) تلخص فى أن المدرسة الفرنسية بعد دوركيم وليني بريل كان ينقصها العبور إلى الآخرين l'accès a l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الانثروبولوجية . فالانثروبولوجيا الاجتماعية على يد دوركايم كانت تهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية كاشياء ، وهى فى محاولاتها لتحديد اختلاط الجانب الاجتماعى بالجانب النفسى . وهنا يصعب التسليم بأن يكون الوجدان affectivité مبدأ للتفسير وهو الجانب الأكثر غموضاً فى الانسان ، أى هو نفسه يستعصى على التفسير (٢) . أما ليني بريل فقد كان مفهوم العقلية قبل منطقية ، عنده يعنى وضع الشعوب البدائية فى موقف جهاد من الصعب تخيله .

وعلى ذلك فقد كانت الانثروبولوجيا تطابق بين أفكارنا وبين الواقع أو

(1) MERLEAU-PONTY , Maurice : Eloge de la philosophie (Idées, Gallimard, 1965), P. 147.

(2) PIAGET Jean, Structuralisme, «Que sais-je ? » P. 94.

أنها ترى في هذا الواقع حاجزاً لا يمكن اجتيازه - وبدأ الأنثروبولوجى وكأنه يحوم حول الموضوع كلاحظ من الدرجة الأولى رغم أن هذا العلم كان ينقصه التوغل في الموضوع والاتصال به . وكان السؤال الملح الذى يفرض نفسه في هذا الصدد هو : كيف نفهم الآخرين دون أن يقعوا فريسة لمغاييمنا ودون أن يكون ذلك على حساب منطقنا نحن (١) ؟

إن مارسيل موس (٢) يعتبر بحق أول من اتصل بالموضوع وتوغل فيه ، فتحولت الظاهرة الاجتماعية عنده من مجرد واقع مادي إلى نسق من الرموز أو شبكة من القيم الرمزية التى ترتد إلى الأعماق السحيقة للإنسان والتى بفضلها كان احترام موس للفرد وللجتميع ولتعدد الثقافات دون حواجز تفصل الواحدة عن الأخرى (٣) . ولذا فقد كان « مقالة عن الهدية » ، « Essai sur le Don » هو بمثابة « القانون الجديد للقرن العشرين » ، (٤) ، كما كانت أبحاثه هى التمهيد الحقيقى لـ « لجانسة ليفى ستروس الذى سوف يفتح طريقاً جديداً للأنثروبولوجيا الحديثة تحت اسم الأنثروبولوجيا البنائية » ، مستعيناً فى ذلك بعلومه الأثيرية الثلاثة (٥) وسائراً على نهج علم اللغة كنموذج على .

ليفى ستروس والعلوم الأثيرية الثلاثة :

ولد ليفى ستروس سنة ١٩٠٨ فى بلجيكا وكان والده رساماً . درس فى

(1) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147.

(٢) عالم اجتماع وأثنوبولوجيا ، فرنسى (١٨٧٢ - ١٩٥٠)

(3) MERLEAU-PONTY Maurice, op. cit., P. 147-148.

(4) Novum Organum - « Introduction de l'œuvre de Mauss », op. cit., P. XXXVII.

(٥) الماركسية والجيونولوجيا والتحليل النفسى .

كلية الحقوق بجامعة باريس وحصل على ليسانس في الفلسفة . اشتغل بالتدريس من سنة ١٩٢٢ إلى سنة ١٩٣٤ ؛ وفي سنة ١٩٣٤ عين أستاذا لعلم الاجتماع بجامعة ساو بولو بالبرازيل ومكث بها حتى سنة ١٩٣٧ . وقام بدراسة ميدانية في داخل البرازيل لم تتعد ثلاثة أشهر^(١). وظهرت باكورة كتاباته عام ١٩٣٦ بمقال من خمس وأربعين صفحة عن التنظيم الاجتماعي لهنود بورورو Bororo . ومن سنة ١٩٣٨ إلى سنة ١٩٣٩ تنازل عن منصبه في جامعة ساو بولو وحصل على منحه من الحكومة الفرنسية لمواصلة دراساته الميدانية داخل البرازيل . في سنة ١٩٣٩ وسنة ١٩٤٠ يؤدي الخدمة العسكرية في فرنسا . في سنة ١٩٤١ يحتل منصباً في مدرسة البحوث الاجتماعية بفيويورك . ومن سنة ١٩٤٦ إلى سنة ١٩٤٨ عين مستشاراً ثقافياً لفرنسا في الولايات المتحدة الأمريكية . في سنة ١٩٤٨ عين مديراً لمعمل الأنثروبولوجيا الاجتماعية بجامعة باريس . ومنذ سنة ١٩٥٩ يحتل لبني ستروس كرسي الأنثروبولوجيا الاجتماعية بكلية فرنسا Collège de France . وفي سنة ١٩٦٨ حصل لبني ستروس على الميدالية الذهبية من المركز القومي للبحث العلمي وهي أعلى ميدالية علمية في فرنسا . ولا ينبغي أن ننسى أن لبني ستروس كان موسيقياً موهوباً .

وقد كان يحلو لبني ستروس أن يتحدث في كتاباته عن العلوم الانثروبولوجية الثلاثة ، ، والاشارة هنا كانت إلى الجيولوجيا ونظرية التحليل النفسي والماركسية . وقد كان لهذه العلوم الفضل في الإيحاء لبني ستروس بمبادئ هامسة في المنهج ، اعترف بها في كتاب الآفاق الحزينة « Tristes Tropiques » .

(1) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», (Les Maitres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970), P. 15.

الجيولوجيا :

ليس غريبا أن وضعت الجيولوجيا وهي من علوم الطبيعة إلى جانب التحليل النفسى والماركسية وهي علوم إنسانية . فإلى جانب تأثره بالجيولوجيا لأن فضوله قد دفعه إليها منذ التسخر^(١) ، نيجو أنها بما تفرض من ضرورة البحث فى أغوار الماضى السحيق للحفريات والتسخر مع عدم الافتصار على مجرد الملاحظة السطحية، قد أوحى لتأليب الأنثروبولوجيا البنائية بمبدأين أساسيين فى المنهج :

(١) أن الملاحظة يجب أن ترتبط بتحليل عميق لحالة واحدة معطاة ومحددة .
بعكس المنهج المقارن الذى يقوم على مضاعفة الملاحظة لكي تدفع القاعدة لاستقرائية التى ينطلق منها الأنثولوجى إلى القانون العام .

يقول ليفى ستروس^(٢) أنه فى عام ١٩٣٥ قام بجمع أربعمائة من الأشكال التى يرسمها نساء الـ Caduveo (وهم من هنود البرازيل) على أجسادهن ووجوههن ، ولأحظ بعجب شديد أنه لا يوجد منها شكلان متشابهان ، كما لاحظ أنه ليس من السهل أن نحال « الديكور » بسبب عدم انسجامه الظاهر . غير أن عدم الانسجام هذا يخفى وراءه انسجاما واقعا على الرغم من تعقده . ويضيف ليفى ستروس^(٣) أن قراءة هذه الأشكال والرسوم يمكن أن تفصح عن معنى لو أننا اكتشفنا المحور الذى يدور حوله هذا الانسجام الواقعى ، وعندئذ فإن نفس النموذج المفسر يطبق على الحالات المتعددة .

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, P. 42.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie Structurale», P. 277.

(3) Ibid., p. 277.

(٢) من خصائص الجيولوجيا التي هزت بها لبني ستروس وأثرت بعمق في تصوره للتاريخ هو أن البحث الجيولوجي في أغوار الماضي السحيق للصخور والحفريات والذي يمتد إلى أزمنة وعصور جيولوجية سحيقة تتضمن أمامه فكرة الزمن على مستوى حياة الانسان .

يقول لبني ستروس : « إن التعدد الحى للحظة يقرب ويخلد العصور ،

La diversité vivante de l'instant juxtapose et perpétue les ages.

فالتأمل لصخور يرجع تكوينها لحقبة زمنية معينة وإلى جوارها بعض الحفريات التي تشير إلى فترات زمنية أخرى وأيضاً بعض النباتات المختلفة التي اختار كل منها نوع الصخرة التي ينمو عليها ، إن التأمل لكل هذا في نفس الوقت يعيش في آن واحد كل العصور ، أو أن الآنية في هذه الحالة تشمل

وتحتوى تمايز الحقب التاريخية La synchronie enveloppe la diachronie
أو قل يختلط الزمان بالمكان L'espace et le temps se confondent (١).

ويغيب لبني ستروس لهذا الجانب الاستاتيكي للجيولوجيا حيث الأحداث وقد ثبتها المكان الذي يستوعبها في داخله ، يصنفها ، ويضع لها الترتيب الذي يمكن من

قراءتها آنياً . L'espace range les événements en un ordre lisible synchroniquement

وبهذا الصدد يصرح لبني ستروس :

دأشعر بأنى مغرور بمقولية كشيقة ، حيث تتجاوب وتتصافح الأزمنة والأمكنة (٢) . وقد انعكس هذا في مجال البحث الاثنولوجي ، فقد عرف عن

(1) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», Plon, 1955, p. 43.

(2) Ibid., p. 43.

ليني ستروس أن « إحساسه بالزمن هو احساس جيولوجي » *Le sentiment du temps chez Lévi-Strauss est géologique* »

« فالزمن سلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون ، وهي بهذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبدا ، (١) . وكان الهدف من هذا التصور هو دحض آراء أصحاب المذاهب التاريخية والتطورية ، فكما أن الطيعة لا تحتوى على صخور أقل مرتبة من أخرى لأنها متغلغة في القدم ، كذلك لا يمكن تصور عقلية سابقة على المنطق ، أو « قبل تاريخية » ، في مرتبة أدنى . « فتفكير الفطرة » يقدم نسقا يحقق الانسجام بين الآنية وبين تتابع الزمن ، كما أن ليني ستروس يذكر دائما بأن « بناءات التفكير البدائي تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ » (٢) .

وفي البحث عن معقولة أكيدة ، بعيدة عن عرض الزمن ، ومنزهة عن أي تدخل لذاتية ، اكتشف ليني ستروس صالته في علمه الأثيري الثاني : نظرية التحليل النفسي .

نظرية التحليل النفسي :

إن أهم ما عمله ليني ستروس من نظرية التحليل النفسي هو إدخال اللا شعور الذي هو بمثابة حجر الزاوية في أبحاثه . والحقيقة أن اللا شعور في تحوله إلى الأنثروبولوجيا يفقد لونه الفرويدي (إذ لا علاقة له بدوافع غريزية) ، ويصبح

(1) DOMENACH Jean-Marie, «Le requiem structuraliste», in Esprit, Mars 1973, P. 693.

(2) LEACH Edmund, «Levi-Strauss», P. 22.

كنطياً كما يلاحظ ريكور Paul Ricoeur (١). كما تعلم لبني ستروس كذلك من نظريات التحليل النفسي أن التقابل بين المقول واللامعقول Rationnel et Irrationnel بين العقلي والوجداني Intellectuel et affectif بين المنطقي والسابق على المنطق Logique et prélogique ، نقول أنه تعلم أن التقابل بين هذه الألفاظ وأمثالها لم يعد له نفس المعنى . وقد كشفت له أبحاث فرويد عن أن تلك المتضادات oppositions ليست في الحقيقة كذلك . فالعمليات التي يظن أنها الأكثر بعداً عن العقل ، والسلوك الذي يظهر وكأنه نشأ عن الهوى ، والظواهر اللامنطقية ، هي نفسها الأكثر مغزى . وهكذا يكتشف لبني ستروس في قلب المعقول ذاته au sein du rationnel مقولة أخرى أكثر أهمية وأكثر خصوصية هي مقولة المغزى catégorie du signifiant . يقول عنها أنها د أعلى مراتب المعقول رغم أن أساتذتنا لا يكادون ينطقون منها الاسم .

كما يكتشف أن التقابل التقليدي بين المعقول واللامعقول & rationnel & irrationnel لا معنى له . ذلك لأن العمليات التي تظهر وكأنها أقل معقولة هي في الحقيقة الأكثر مغزى les plus signifiantes أي أن لبني ستروس اكتشف ما هو أكثر معقولة داخل اللامعقول ذاته (٢) .

الماركسية :

تعلم لبني ستروس من تأثيره الثالثة الماركسية ، أن يقرأ واقع reel ابتدءاً

(1) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov. 1963, P. 600.

(2) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», P. 59.

من مستوى مذهبي يرفض الشعور . وفالشعور هو العدو المستر لعلم الإنسان، (١).
أما الواقع المسموح بدراسته هنا فهو واقع تخلص من شوائب المحسوس ،
وتحول إلى موضوع للعلم . لذا فإن تركيب النموذج يصبح هو البحث الاساسي
للالنولوجي .

ويرى ليفي ستروس أن الماركسية قد انتهجت نفس طريق الجيولوجيا ونظرية
التحليل النفسي . فقد اتفق الثلاثة على أن الفهم هو عبارة عن رد حقيقة إلى
أخرى ، كما أنها تتفق جميعا على أن الواقع الحقيقي ليس أبدا الأكثر ظهورا ، وأن
الحقيقي يحتاج بطبيعته . وفي جميع الحالات كانت المشكلة التي تفرض نفسها
واحدة ، هي في العلاقة بين المحسوس والمعتقول ، كما كان الهدف واحد هو خلق
نوع من العقلانية الفوقية . Une sorte de super-rationalisme . يجمع
الحسي يتوأم مع العقلي دون أن يضحى بخصائصه ، (٢) . إن هذا النص له أهمية
خاصة ، إنه يبشر بمنهج ليفي ستروس كله ، فكل كلمة فيه لها وزنها الخاص ،
ونحن هنا في قلب المنهج البنائي .

علم اللغة La Linguistique

إن من يستعرض السياق الذي انبثقت عنه جرأة ليفي ستروس ، وما قدمته
الجيولوجيا والماركسية والتحليل النفسي للمنهج البنائي وما أوحى به من مبادئ
منهجية ، عليه أيضا أن يشير إلى فضل علم اللغة في هذا المجال خصوصا وأن ليفي

(1) «L' ennemie secrète des sciences de l'homme» Voir :
Levi-Strauss in :

« Critères scientifiques dans les disciplines sociales et
humaines » in Aletheia no. du 4 Mai 1966, P. 194.

(2) LEVI-STRAUSS, «Tristes Tropiques», P. 62.

ستروس كان تلميذا المدرسة براج في علم اللغة البنائي . وقد تسكر ذكر أسماء جاكوبسون Jakobson وتروبتسكوى Troubetskoy - وهما من أقطاب هذه المدرسة - في مؤلفه « الأنثروبولوجيا البنائية » . كما كان لبني ستروس زميلا له تروبتسكوى Troubetskoy بمدرسة البحوث الاجتماعية بنيويورك قبيل نهاية الحرب العالمية الثانية .

ويوجه عام يمكن القول بأن العلوم الإنسانية ، في صورتها الحالية ، مدينة بفضل تجديد علم اللغة العام *Linguistique générale* ، ذلك العلم الذي تصدى في مطلع هذا القرن لعلم اللغة التاريخي *La Linguistique historique* لأن هذا الأخير لم يبحث عن ماهية اللغة كعامل رئيسي في الاتصال *Communication* ، واكتفى بالبحث عن أصل اللغات ونطورها ومقارنتها ببعضها (١) .

ويرجع أهمية علم اللغة البنائي إلى أن جميع الأبحاث الخاصة بتنظيم الجماعات الإنسانية قد تصدت للغة كحقيقة أساسية . ذلك أنه إذا صح أن كل مجتمع يمارس بداخله علاقات تبادل *échange* ، فإن تبادل الإشارات اللغوية هو أكثر هذه العلاقات عمومية ، حتى أن ماعداها من علاقات التبادل مثل تبادل المتاع والتبادل الاقتصادي وتبادل النساء ، جميعها لابد أن تترجم مباشرة أو بطريق غير مباشر إلى تبادل لغوي . ولذا كان هذا الأخير بمثابة المدخل المفضل لكل دراسة اجتماعية (٢) .

(1) Grand Larousse Encyclopédique, «Supplément» de A a Z, 1968, P. 814

(2) Ibid., P. 814.

وقد حقق علم اللغة تقدما كبيرا بالنسبة لسائر العلوم الاجتماعية لانه الوحيد الذى استطاع أن يكون لنفسه منهجا وضعيا مكثه من الوصول إلى طبيعة الظواهر الموضوعية للبحث . وهو باستخلاص اللغة La Langue من الكلام La parole استطاع أن يعنى لنفسه موضوعا للدراسة الداخلية étude interne ، وهي دراسة لا تهتم إلا بعلاقات الاشارات اللغوية rapports des Signes فى نسق لا تهتم إلا بتنظيمه الخاص به . ويمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة أو باطنة للموضوع étude immanente de l'objet . وقد انبهر ليفى ستروس من قول أحد علماء اللغة هو دى سوسير Ferdinand de Saussure : « رغم أن وجود الأشياء يسبق فكرتنا عنها ، إلا أنه يمكن القول بأن تصوراتنا هي التى تخلق الأشياء » (١) وهذا القول الافتراضى لدى سوسير Saussure يصبح قاطعا وملزما لدى ليفى ستروس حيث يقول : « إن تفسير الظواهر يبدأ فقط عندما نتوصل إلى تركيب الموضوع Constituer l'objet » (٢) ونحن نجسد تلخيصا لمنهج علم اللغة كما يفهمه Troubetzkoy فى مقال كتبه ليفى ستروس سنة ١٩٤٥ بعنوان « التحليل البنائى فى علم اللغة والانشروبولوجيا » ، ظهر فى مجلة world ونشر بعد ذلك فى كتاب « الانشروبولوجيا البنائية » تحت عنوان « اللغة والقراءة » ، ونحن نرى أنه من الضرورى أن نتعرض لهذا التلخيص لمنهج علم اللغة ، لا لانه يشير فقط إلى منهج مطابق لمنهج الانشروبولوجيا البنائية بل لأن فيه تبريراً لاستخدام اصطلاحات علم اللغة فى الانشروبولوجيا البنائية كما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

(1) F. de Saussure : Cours de linguistique general, p. 23 (Voin Millet, Structuralisme, P. 53).

(2) LEVI-STRAUSS, « La Pensée Sauvage », Plo 1, 1962, P. 331.

يرى Troubeskoy أن منهج علم اللغة يقوم على الأسس الآتية :

(١) موضوع علم اللغة هو الانتقال من دراسة الظواهر اللغوية الشعورية إلى (بتأملها التحق) اللاشعوري. وينص منهج علم اللغة على أن الإشارة اللغوية le signe linguistique ليست وسيطا محايدا بين الشيء والتعبير عنه ، بل إنها تنشئ علاقة بين مدلول Signifié (هو ما يريد المتحدث أو الرسالة المراد تبليغها) وبين دال Signifiant (هو الوسيلة الصوتية الشفهية أو المحررة كتابة والتي يجب أن يمتلكها نفس هذا المتحدث لكي يكون مفهوما مستمعية) . وبعبارة أخرى فإن موضوع علم اللغة هو نسق الرموز système de Signes الذي يذشأ عن حتمية الاتصال بين فئتي الدال والمدلول على اعتبار أن فئة الدال تكون صوتية sonore أما فئة المدلول فهي تكون تصورية conceptuel (١) .

(٢) يرفض منهج علم اللغة اعتبار الألفاظ termes كوحدات مستقلة entités indépendantes ، ويجعل التحليل قاصرا على العلاقات بين هذه الألفاظ . فتعريف اللفظ في علم اللغة لا يكون بنسبته إلى مدلول ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة . (وسنرى في الفصل القادم أن الأثر و بولرجيا البنائية كذلك لا نفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها) . والتفسير هنا يكون تفسيرا فارقا . La signification est différentielle . أى يتميز اللفظ أو الظاهرة بعلاقته بألفاظ أخرى أو ظواهر أخرى داخل النسق (٢) .

(1) LACROIX Jean : «Panorama de la Philosophie Française contemporaine», (P.U.F. 1966), P: 216.

(2) Ibid., P. 216.

٣) اللغة هي نسق لابد أن تمر من خلاله كل الرسائل التي يريد المتحدث أن يوصلها إلى الآخرين ، وبالتالي فإن كل الرسائل التي تمر من خلاله ينبغي أن تتبع قوانين هذا النسق .

٤) إن هدف علم اللغة هو البحث عن هذه القوانين العامة وتعريفها حتى يصل إلى الخصائص العامة للغة بطريقة استنباطية .

وكان لـ فين ستروس يعتقد أن د الأنثروبولوجيا بتأذرها مع علم اللغة يمكنها أن تشترك معه في علم واسع للاتصال Communication ،^(١) ومعنى هذا أنها لا يشتركان فقط في نفس المنهج بل ونفس الموضوع أيضا ، فإذا كان منع الاتصال بالمحارم والزواج الخارجى يتميزان بأن لهما وظيفة واحدة هي خلق رابطة اتصال بين البشر والارتقاء به إلى تنظيم إجتماعى بدلا من مجرد تنظيم بيولوجى ، في حالة عدم وجود رابطة الاتصال هذه ، فينبغى الاعتراف بأن علماء اللغة والاجتماعيين لا يطبقون فقط نفس المنهج بل إنهم يدرسون نفس الموضوع . . . لأن الزواج الخارجى واللغة لهما نفس الوظيفة الأساسية وهي الاتصال بالآخرين والتكامل الاجتماعى ،^(٢) .

غير أننا عندما ننتقل من الزواج إلى اللغة فإننا ننتقل من اتصال بطيء إلى اتصال سريع . والاختلاف هنا سهل التفسير : ففي الزواج نجد أن موضوع

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction de l'oeuvre de Mauss », P. LI.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les Structures élémentaires de la parenté » (P.U. F., 1949), p. 565.

الاتصال وأدائه هما من نفس الطبيعة (النساء والرجال) ، أما في اللغة فالفرق ظاهر بين الشخص المتحدث وبين الكلمات ، (٢) .

وقد يفهم بما تقدم أن قواعد الزواج وأنساق القرابة تمتد لغة ، على اعتبار أنها مجموعة من العمليات تهدف إلى ضمان نوع من الاتصال بين الأفراد وبين الجماعات (٢) . غير أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة ، وإنما يردّها إلى شروط التفكير الرمزي . أما ، أساس التفكير الرمزي فهو البناء اللاشعوري للنفس اللسانية ، (٣) ، ويلاحظ أن ظهور التفكير الرمزي هو ، الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية ، (٤) .

ما تقدم في هذا الفصل يتضح لنا أن ليفي ستروس بعد أن أثبت قصور المناهج التقليدية في معالجة المسائل الأنثروبولوجية ، فإن جرائه تتلخص في تطبيق منهج علم اللغة على دراسة الموضوعات الأنثروبولوجية وسنبين في الفصل القادم كيف استفاد ليفي ستروس من المنهج مع الاحتفاظ بأصالته التي جعلت البعض يرى فيه الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 327.

(2) Ibid., P. 69.

(3) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'œuvre de Mauss», P. XXVII.

(4) Ibid., P. XXVII.

الفصل الثالث

الانثروبولوجيا البنائية عند ليفي ستروس وخصائصها

ويشمل :

- (١) تعريف البنائية .
- (٢) فكرة البناء .
- (٣) فكرة الأنموذج .
- (٤) الطبيعة والثقافة .
- (٥) نظم القرابة .
- (٦) ظاهرة الطوطم (الطوطمية)
- (٧) تفكير الفطرة .
- (٨) منطق الاسطورة .
- (٩) اللاشعور .
- (١٠) طريقة تحليل الاسطورة .

الأنثروبولوجيا البنائية

عند ليفي ستروس وخصائصها

تقديم :

تتجه الأنظار كلها إلى ليفي ستروس باعتباره سيد الاتجاه البنائي في فرنسا الآن (١) : ورغم ظهور البنائية على يد علماء اللغة كما سبق أن قدمنا ، أى رغم السبق الذى حققه علماء اللغة في الاتجاه للنهج البنائي ، إلا أن كتاب « الآفاق الحديثة » الذى ظهر سنة ١٩٥٥ يعتبر — في نظر الباحثين — بداية لظهور البنائية على مسرح الفكر .

وفي الحقيقة ، لقد أظهرت مجساة الأنثروبولوجيا البنائية في الإجابة عن هذا السؤال : لماذا كانت الحياة الاجتماعية على الصورة التى هى عليها ؟ ولقد أجابت الأنثروبولوجيا البنائية : « إن هذه الصورة هى نتيجة ضرورية للتركيب اللاشعوري للإنسان » كما أنها تعبير عن هذا التركيب اللاشعوري « (٢) » .

ولاشك أن الإجابة التى تستند إلى التركيب اللاشعوري للإنسان تفترض تفسيراً للظواهر لا يعتمد على الجانب المرن منها وإنما يعتمد على تركيب الموضوع للمدرس . وإذا يمكننا أن نصف هذه الدراسة بأنها دراسة حالة للموضوع وفيها يفترض العالم استقلال الموضوع بالنسبة لملاساته التاريخية والجغرافية

(1) LACROIX Jean : « Panorama de la philosophie Française contemporaine », P. 216.

(2) GOLFIN Jean, Les 50 mots-clés de la sociologie, (Privat. Toulouse, 1972), p. 139.

أو الوجودية *existentiel* . وهنا يتبين لنا المصدر الذي أخذت عنه
حاجة ليني ستروس تجاه التفسيرات التاريخية ، كإتبيين لنا لماذا كان الإثنولوجى
الذى يتبع وجهة النظر هذه يظهر بأنه أكثر حرية فى دراسته للمجتمعات البدائية
لأنه لا يتقيد بالزمن .

إن القول بأن المعرفة يجب أن تنصب أساسا على الدراسة الحالية للموضوع ،
هذا القول يقتضى أيضا أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوى على
معقولة ذاتية ومستقلة .

L'objet possède une intelligibilité intrinsèque et autonome.
إن الموضوع فى هذه الحالة يتضمن فى ذاته تفسير طبيعته وأسلوب قيامه
بوظيفته *son fonctionnement* وهو فى هذه الحالة أيضا إنما يعرض
كنسق *systemic* أى ككل ، حيث تكون الأجزاء مترابطة فيما بينها ، وتكون
الألفاظ معرفة بعلاقاتها بحيث أن تغيير أى عنصر من العناصر يستتبع تغييرا
فى العناصر الأخرى . وفى هذه الحالة فإن تحليل هذا النسق يعطينا تفسيرا
لأسلوب قيامه بوظيفته *l'explication de son fonctionnement*
عندما نكتشف النموذج الذى يتبعه هذا النسق ، وعندما يدخل هذا النموذج
ضمن مجموعة أكثر اتساعا ، تكون معرفة بالقانون الذى يسمح بالانتقال من
النموذج إلى آخر ، عندئذ نصل إلى بناء هذا الموضوع

On atteint la structure de cet objet.

غير أن إعطاء الأولوية للدراسة الحالية لابد أن يتضمن حتما النتائج الآتية :

١) أنه يستبعد أى تدخل للشعور (أى الذاتية) . ذلك لأن الواقع الموضوعى
لا يعرف سوى نظامه الخاص به . وهذا النظام لكى يعطى تفسيرا لذاته يجب أن

يكون مفهوما ليس فقط كنسق système ، ولكن أيضا كبناء structure ، ذلك لأن هذا الأخير فقط هو الذى يظهر القانون الداخلى للنسق .

(٢) هذا البناء structure لا يتصل بالواقع الحسى . وإذا كان البحث العلى يبدأ بملاحظة الواقع ثم بتكوين نماذج وأخيرا بحال بناء هذه النماذج ، فإن لسينى ستروس ي. ا. جم بشدة التأويلات الخاطئة العديدة فى هذا الموضوع والى توحد بين البناء structure وبين العلاقات الاجتماعية relations sociales ، ذلك لأن هذه الأخيرة هى فى نظره بمثابة المادة الخام . البناء إذن ليس أبداً هو الواقع الحسى ، إنه منه بمثابة عقل صورى يعمل على تصفية الواقع qui épuise le réel (١) وفى هذا يقول لسينى ستروس فى « النىء والمطبوع » : إما أن التحليل البنائى ينجح فى تصفية كل الخصائص المدبسة للموضوع ، وإما أن نفقد الحق فى تطبيقه على أى من هذه الخصائص ، (٢) .

(٣) حيث أن الظاهرة تفسر ببنائها ، إذن طبيعة القوانين التى تحددها لا بد وأن تكون لاشعورية . ذلك لأن صرح المذهب البنائى قد ينهار تماماً إذا تدخل الشعور . فالشعور ربما يدخل فى التفسير مبدءاً متسامياً Un principe transcendant يهدم النظام الحسالى الصارم لترتيب الظواهر la rigoureuse immanence de l'ordre des phénomènes . بناء الظاهرة إذن هو التفسير المطلوب لهذه الظاهرة لأنه هو فقط الذى يجيب عن لماذا وكيف . لماذا ، عندما يكشف عن الوظيفة الاجتماعية للنظام وكيف عندما يظهر قوانينه .

(1) MILLET Louis : « Le structuralisme », p. 56.

(2) LEVI-STRAUSS : « Le cru et le cuit », Plou, Paris, 1964, p. 155.

وهنا نجد أن جراءة ليفي ستروس تخرجنا من التورط المنهجي الذي قادتنا إليه التفسيرات السابقة . وبذلك يتطلب التحليل البنائي على التفسيرات التاريخية . الظنية وأيضا على المعلومات السطحية التي أوردتها المذهب الوظيفي fonctionnalisme . والفضل في ذلك إلى ما يتيح المذهب البنائي من فهم لقواعد السلوك الاجتماعي بعد أن يكشف عن المنطق الذي تسير به هذه القواعد .

وفي فصل بعنوان « البناء والدراسات الاجتماعية »،^(١) بين جان بياجيه بين بنائية ليفي ستروس الأصلية لأنها منهجية structuralisme authentique parce que méthodique وبين ما يسميه البنائية الشكلية أو العامة structuralisme global ويقول إذا كان البناء هو نسق من المتغيرات ويحتوي على قوانينه الخاصة به ككل ، وأيضا له قوانين تضمن تنظيمه الداخلي autoreglage ، إذا كان هذا هو البناء ، فإن كل الأبحاث الخاصة بالمجتمع مهما تعددت صورها تؤدي إلى بنائيات des structuralismes خصوصا وأن الوحدات الاجتماعية les ensembles sociaux تنصف بالديناميكية وبالتالي مليئة بمتغيرات وأن التنظيم الداخلي لهذه الوحدات autoreglage متضمن في القواعد والضغوط الاجتماعية . وهذا النوع من البنائية هو ما يسميه بياجيه بنائية كلية ، وهي تنظر إلى نسق العلاقات والتفاعلات الاجتماعية الظاهرة (المبرئية) باعتبارها كافية بنفسها ، بينما نجد البنائية المنهجية عند ليفي ستروس تبحث عن تفسير هذا النسق في بناء مستتر une structure sous-jacente يسمح بتفسير استنباطي ، وذلك يكون بتكوين نماذج منطقية رياضية logico-mathématique . وفي هذه الحالة فإن البناء لا يدخل في نطاق الظواهر الملاحظة أي المدركة

(1) PIAGE TJean : «Le Structuralisme», p. 82.

les «faits» constatables بل يظل ، لا شعوريا ، لدى أفراد الجماعة المدروسة (وليفي ستروس يصر على هذا التفسير) . البناء الإجتماعى فى هذه الحالة يفهم أن يركب استنباطيا كما هو الحال بالنسبة للعلية فى الفيزياء ، وهو لا يمكن أن يلاحظ كظاهرة فى المجتمع . ويجدر الإشارة إلى أن هذه النقطة الأخيرة لا يوافق عليها الانحلوسكسون إذ هم لا يتحدثون عن بناءات إلا بخصوص علاقات وتفاعلات يمكن ملاحظتها .

ومن كل ما تقدم يتضح لنا أن البناء عند ليفي ستروس يقلل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse كما يقلل أيضا من أهمية التاريخ والوظيفة ولشاط الموضوع l'activité du sujet ، وكل هذا من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع اتجاهات الفكر الجدلى منخصص له فصلا منفردا فى هذا البحث .

إن المنهج التركيبى عند ليفي ستروس والذى يعتبر تجسيدا للإعتقاد القائل بشبات الطبيعة البشرية هو منهج استنباطى بدرجة لم يسبق لها مثيل فى علم الإنسان حسى . وقد توصل ليفي ستروس إلى وجود نشاط عقلى لا يمكن لخصاصه أن تكون انعكاسا للتنظيم الفعلى القائم فى المجتمع (١) . وهو هنا يرفض للجانب الاجتماعى أى أسبقية على الجانب العقلى (٢) . وهذا هو أول المبادئ الأساسية لهذه البنائية التى تبحث وراء العلاقات المحسوسة عن بناء مستتر . وقد كان الدافع إلى وجهة النظر هذه - كما يقول ليفي ستروس (٣) - هو جعلنا المستمر بأصول المعتقدات والعادات ومن ناحية أخرى فإن العادات تظهر كمعايير خارجية قبل

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd, hui, (P.U.F., 1962), P, 138.

(2) Ibid., P, 139.

(3) Ibid., P, 101.

أن يتولد عنها عواطف داخلية . وهذه المعايير تختم ظهور العواطف الفردية وأيضاً الظروف التي يجب أن تظهر فيها ، كما أن هذه المعايير تتصل بالبناءات التي تتصف بالثبات Permanence .

ولينى ستروس لا يلغى التاريخ ، ولكن التاريخ إذا أدخل تنيرات فسكون أمام بناءات تاريخية diachroniques غير أنها لا تؤثر على الجانب العقلي عند الإنسان .

يقول لينى ستروس في كتاب « تفكير الفطارة » ، (١) : « التاريخ ضرورى لفحص تكامل العناصر في أى بناء إنسانى أو غير إنسانى ، غير أن البحث عن المعقولة لا يودى إلى التاريخ كنقطة وصول ، بل إن التاريخ هو الذى يستخدم كنقطة بدء فى أى بحث عن المعقولة ، ولـكن بشرط التخلص منه بعد ذلك » .

وجدير بالذكر أيضاً أن لينى ستروس يتحول عن المذهب الترابطى associationnisme . يقول فى كتاب « الطوطمية اليوم » ، (٢) : « إن منطق التضاد opposition والتداعى corrélation والتضمن inclusion وعدم التضمن exclusion والتوافق compatibilité وعدم التوافق incompatibilité ، هذا المنطق ، هو الذى يفسر قوانين القرباط وليس العكس » .

وبعد هذا العرض التمهيدى السريع للبياد . الأساسية التى تقوم عليها الأنثروبولوجيا البنائية نبدأ بشرح المفاهيم الهامة التى اشتملتها الدراسة . وهى مفاهيم تتصل بمعنى البناء والأنموذج والطبيعة والثقافة . ثم نتعرض بعد ذلك

(1) LEVI-SARAUSS : «La Pensée sauvage», P. 347-348.

(2) LEVI-SFRAUSS : «Le 'Totémisme aujourd' hui», p. 130.

لأمثلة موجزة للموضوعات الانثولوجية التي طبق عليها المنهج البنائي على اعتبار أنها مهزة الموصل التي تؤدي بنا إلى النظرة الفلسفية التي لا تنفصم عن هذا الاتجاه والتي سنتعرض لها في القسم الثاني من هذا البحث .

فكرة البناء (أو البنية) Structure :

إن هذا اللفظ هو من أكثر الاصطلاحات استعمالاً في علم الاجتماع وفي الأنتروبولوجيا وهو أيضاً من أكثرها غموضاً (١) .

وبوجه عام يمكن القول بأن البناء هو صفة الظاهرة الاجتماعية باعتبارها مشتقة على نوع من النظام والمقولة والاستقرار النسبي ، وإلا لتحول البحث العلمي إلى مجرد عبث لاموضوع له . والبناء حسب هذا المعنى يعني مجموع العناصر المكونة بالضرورة لظاهرة معينة مطابقة حسب العلاقات الضرورية بين هذه العناصر . فالمجتمع السياسي لا يفهم إلا بأرض معينة وشعب وفئات وجماعات مختلفة ، وسلطة ، وثقافة الخ . وكل عنصر من هذه العناصر له أيضاً بناءه الخاص . فالسلطة لها علاقات بالأرض وبالشعب وبالجماعات ، وكلها لها بدورها علاقات بالسلطة . وهكذا نرى أن عناصر البناء هي من الواقع الملموس في كل مرة .

وإذا فحصنا مجتمعاً سياسياً معيناً ، فإن هذه العناصر البنائية تظهر في تنظيم معين هو الذي نطلق عليه لفظ *systeme* النسق . ففكرة النسق ليست مساوية إذن لفكرة البناء ، إذ هي تعني فقط طريقة التنظيم *manière d'organisation* . وحسب هذا السياق نجد أن ثبات واستمرار البناء ليس إلا نسبياً ، بمعنى أن العناصر التي تكونه والعلاقات المتبادلة بينها ليست ثابتة *statique* ؛ فتحت

(1) GQLFIN Jean : op. cit, p. 137.

تأثير عوامل عديدة داخلية وخارجية نجد أنه في حركة دائمة . فالأرض مثلاً ثابتة فيزيقياً ومتغيرة إنسانياً واجتماعياً بطرق عديدة . ولهذا كانت دراسة البناء ، حسب هذا المفهوم ديناميكية دائماً .

إذا كانت هذه هي النظرة العامة للبناء على أنه صفة الظاهرة الاجتماعية . وعلى أنه ديناميكي دائماً ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية تنظر للبناء على أنه مبدأ للظاهرة الاجتماعية ، مستمر ولا شعوري كما أنه يتصف بالثبات . والبنائية بذلك تهدف إلى تفسير الواقع المعاش .

ويبدو أن مارسيل موس كان قد مهد لنظرية البناءات اللاشعورية . فكتب عنه ليفي ستروس في مقدمته لكتاب « علم الاجتماع والأنثروبولوجيا » يقول : يبدو أن موس في مقال عن الهدية ، كان على يقين من أن التبادل *échange* هو القاسم المشترك في عدد كبير من النشاطات الاجتماعية التي تبدو غير متجانسة فيما بينها . غير أنه لم ير هذا التبادل ضمن الظواهر (في الواقع) . فالملاحظة الأمبيريقية لا تمده بالتبادل ، وإنما فقط بالتزامات ثلاثة : عطاء وأخذ ورد *donner, recevoir, rendre* (١) ، ويستطرد ليفي ستروس فيقول : « إن النظرية بأكملها تتطلب وجود بناء .. ذلك لأنه إذا كانت المقابضة ضرورية ، وإذا لم تكن معطاة ، فينبغي إذن تركيبها (كيف ؟) يمكن افتراض قوة في الأشياء تدفعها إلى أن تكون متبادلة . والعسوبة هنا هي : هل هذه القوة لها وجود موضوعي كخاصية فيزيقية للأشياء المتبادلة ؟ بالطبع لا خروصاً وأن الأشياء المتبادلة ليست كلها فيزيقية ، ففها مجاملات لفظية لها دور اجتماعي هو

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction a l'oeuvre de Marcel Mauss», P. XXXVII.

نفسه الدور الذى تلعبه الأشياء المادية . ينبغي إذن تصور هذه القوة بطريقة ذاتية .. (١) .

إن « التبادل » حسب هذا التصور هو بناء يصدر مباشرة عن الوظيفة الرمزية . والأفراد الذين يعيشون فى المجتمع لا يتحتم لديهم بالضرورة أى معرفة بمبدأ المقايضة الذى يحكم تصرفاتهم تماما كالشخص الذى يتكلم لغة معينة فإنه ليس بحاجة أن يمر أولا بتحليل لغوى لقلته . وفى هذا المعنى يمكن القول بأن الأفراد فى المجتمع هم ملك البناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

ومن هنا نرى أن المقايضة تعطى مثالا للبناء باعتباره مبدأ لظاهرة ومبدأ مفسر لها فى نفس الوقت . ونحن هنا لا نتصل فقط بالموضوع وإنما نتعمق فيه أيضا ، فنعرف أن المقايضة كانت دائما هى المبدأ المنظم لاستخدام الآلات والمواد الغذائية والأشياء المصنوعة وصور السحر والتزيين والرقص والعناصر الأسطورية ، تماما كما كانت اللغة هى المبدأ المنظم لاستخدام الصوتيات والمفردات والتركيبات اللغوية .

كما نلاحظ كذلك أن البناء لا يفسر ظاهرة أو مجموعة ظواهر فقط ، بل إنه يطبق على كل النتائج الحضارى للمجتمعات المدروسة . يقول ليفى ستروس : « إذا كان النشاط اللاشعورى للنفس ينحصر فى فرض صور على مضمون ، وإذا كانت هذه الصور هى من ضروريات النفس الانسانية قديمة أو حديثة ، بدائية أو متحضرة - كما أثبتته دراسة الوظيفة الرمزية fonction symbolique التى تظهر فى اللغة - إذا كان هذا هكذا فإنه يكفى الوصول إلى البناء اللاشعورى والمستتر

(1) Ibid., P. XXXVIII.

لكل عادة أو تنظيم اجتماعي لكي نحصل على مبدأ في التفسير صالح لعادات وتنظيمات أخرى بشرط المضي بالتحليل إلى درجة بعيدة ، (١) .

وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يتحدثنا ليفي ستروس عن هذا النشاط اللاشعوري فيقول : « إن هذا النشاط اللاشعوري ليس فطرياً . ولكنه نسق من التصورات يوحد بين البناءات التحتية والبناءات الفوقية » (٢) . ثم يقرر في كتاب « تفكير الفطرة » : « إن التصورات *les schèmes conceptuels* هي التي تحمل المادة والصورة - وهما مجردتان عن أي وجود مستقل - تكاملان في شكل بناءات أي موجودات محسوسة ومعقولة في نفس الوقت » (٣) .

مم تتكون البناءات ؟

إن وجودها ليس صورياً كأن تكون نماذج نظمت من قبل أحد النظريين حسباً يرتبها ، وذلك لأن لها وجوداً خارجياً ، كما أنها بمثابة مصدر للعلاقات المرئية . والبناء يفقد أي قيمة للصدق بدون هذا التوافق مع الظواهر . والبناءات ليست ماهيات مغارقة للتجربة *essences transcendentes* لأن ليفي ستروس ليس من أصحاب مذهب الظواهر بل هي صادرة عن العقل « *l'intellect* » أو عن نفس الإنسانية هويتها غير متغيرة *identique a lui-meme* . ومن هنا كانت أسبقية هذه البناءات على الجانب الاجتماعي (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 28.

(2) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques». p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 173.

(4) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 90.

كيف توجد البناءات ؟

إن البناء ليس له مضمون أو محتوى متميز بل إنه هو نفسه المضمون الذي نلصقه كتنظيم منطقي يعتبر من أساسيات الواقع (١) . يقول لبني ستروس : « إذا كان من الضروري ، أن نلصق المحتويات في الصور ، فإنه من الضروري أن نعرف أنه لا توجد صور أو محتويات بمعنى مطلق ، إذ كما هو الحال في الرياضة نجد أن كل صورة هي مضمون بالنسبة للصور التي تحتويها ، وكل مضمون هو صورة بالنسبة لما يتضمنه . ويبقى أن نفهم كيف يمكن أن ننقل من عمومية الصور هذه إلى وجود بناءات أحسن تعريفها لأنها أكثر تحديداً . إن البناءات الحقيقية لتظهر على أنها صور الصور *formes des formes* وتخضع لمعايير محددة *critères limitatifs* » (٢) .

ولكن كيف يمكن من أي صور أن نصل إلى بناءات ؟ المناطق والرياضيون - بواسطة التجريد المتعمق - يستخرجون هذه من تلك (البناءات من الصور) . يقول ميرابونتي أن أدوات العقل العادية غير كافية للكشف عن هذه البناءات البالغة التعقيد والمتعددة الأبعاد . وهذا يجعلنا نتجه إلى المناهج الرياضية بل ونحل محل جدول زمني لبناءات القرابة يمكن مقارنته بجدول العناصر الكيميائية لاندليف (٣) . وفي الواقع *dans le réel* يوجد عملية تكوين عامة هي التي تحول الصور إلى بناءات وهي التي تضمن لها الانضباط

(1) LACROIX Jean : «Panorama da la philosophie Francaise contemporaine», p. 217.

(2) PIAGET XJean : op. cit., p. 93.

(3) MERLEAU-PONTY Maurice : «Eloge de la philosophie», (Idées, Gallimard, 1965), p. 154.

الذاتي *autoréglage* . هذه العملية هي عملية الموازنة *le processus de l'équilibration* . ولنذكر أن كل صورة توازن تتضمن نسق من التغيرات الموجودة بالقوة *transformations virtuelles* . والتوازن الموجود بالوظائف المعرفية يشمل كل ما هو ضروري لفهم التصورات العملية . فهو يشمل : أولا : نسق من المتغيرات المضبوطة .

ثانيا : انفتاح على الممكن *une ouverture sur le possible* أى أنه يشمل شرطى الانتقال من التكوين الزمانى إلى الترابط الغير متصل بالزمن (١) . والمقصود بالتكوين الزمانى هنا هو ناهور العادات والتقاليد فى المجتمع مثلا ، مما يترتب عليه تركيب البناء الصالح للتفسير فى أى زمان .

وقد أورد Leach (٢) ، مساهمة منه فى شرح مفهوم البناء ومضمونه عند ليفى ستروس باعتبارهما شيء واحد ، مثالا مأخوذا من ألوان الطيف . وبين أن البناء الطبيعى للعلاقات الموجودة بين ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدولاتها الثقافية .

فإذا كان الطيف الشمسى الذى يمتد من البنفسجى إلى الأحمر مارا بالأزرق والأخضر والأصفر يمثل كلا متصلا ، فإن المخ الإنسانى يميز هذا "شكل إلى أجزاء لدرجة أننا ندرك الأزرق والأخضر والأصفر والأحمر كما لو كانت ألوانا مختلفة أصلا . وإذا كان هناك اتصال طبيعى بين هذه الألوان فهو لأن كلا منها يعتبر ضد الآخر . فالأخضر ضد الأحمر كما هو ضد الأبيض والأسود والأزرق والأصفر . وإذا كان الأحمر هو رمز الخطر فى جميع الثقافات ، فلابد يرتبط (طبيعيا) بصورة الدم . فسائق السيارة يعلم أن الأحمر معناه قف ، كما أن الأخضر

(1) PIAGET Jean : op; cit., p. 94.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 31.

معناه تقدم ، وإذا أردنا علامة بين بين فإننا نختار اللون الأصفر . وذلك لأن الأصفر يقع - في الطيف الشمسي - في منتصف الطريق بين الأخضر والأحمر .

وفي هذا المثال نجد أن ترتيب الألوان : (أخضر - أصفر - أحمر) هو نفسه ترتيب علامات : (تقدم - استعد - قف) .

إن لسق الألوان ولسق العلامات لهما نفس « البناء » ، الواحد يصدر عن تحول الآخر . ولكن كيف فُصل إلى هذا التحول transformation ؟ يتم ذلك حسب الخطوات التالية :

(أ) الطيف الشمسي يوجد في الطبيعة في صورة متصلة .

(ب) المخ الإنساني يرى هذا الاتصال في صورة أجزاء منفصلة .

(ج) المخ الإنساني يبحث بطبيعته عن تقابل ثنائي من نوع (+ / -) فيختار الأزواج (أخضر / أحمر) .

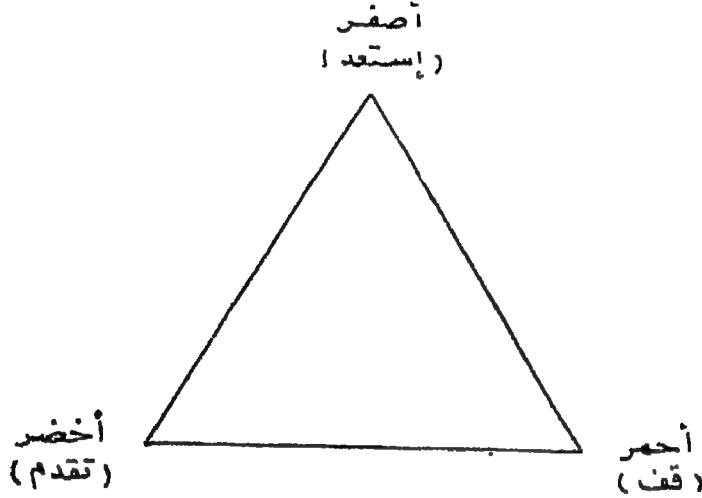
(د) عندما يتوصل المخ الإنساني إلى هذا التقابل المتعكز بين ضدين فإنه لا يرتاح إلى صفة عدم الإتصال بينهما ولذا يبحث عن مركز وسط : (ليس + / ليس -) .

(هـ) يرجع إذن إلى الاتصال الطبيعي الأصلي ويختار الأصفر كعلامة وسطى .

(و) إن النتاج الثقافي النهائي ، وهو العلامات الضوئية الثلاثة هي بمثابة تقليد مبسط لظاهرة الطيف الشمسي (وهي ظاهرة طبيعية) . ومن هنا نكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافي يشمل نفس هذه العلاقات (١) ، كما يتبين لنا أن البناء الطبيعي للعلاقات الموجودة بين

(1) Ibid., p. 37.

ألوان الطيف هو نفس البناء المنطقي للعلاقات الموجودة بين مدلولاتها الثقافية كما يتضح من الشكل الآتي وهو يذكرنا بمثلث هيجل :



إن هذا المثلث المفسر للنهج البنائي ، رغم أنه لم يظهر في كتابات ليفي ستروس ، إلا أنه يتفق مع ما ورد بكتاب « الطوطمية اليوم » ، من أن « الأثروبولوجيا في دراساتها بالحقل الاجتماعي إنما تكشف عن تشابه في البناء بين التفكير الإنساني الممارس *la pensée humaine en exercice* وبين الموضوع الإنساني *l'objet humain* الذي ينصب عليه هذا التفكير . إن التكامل بين المضمون والصورة يعكس تكاملاً أكثر أهمية : هو التكامل بين المنهج والواقع (١) ، وهو ما يعبر عنه بعض شراح ليفي ستروس بمشروع الإلتقاء الأثنوجرافي *projet de coincidence ethnographique* . ولكن ، هل كانت بناءات ليفي ستروس تنصف دائماً بالثبات أم أن لها خصائص ديناميكية ؟

إن البناءات باعتبارها تكشف عن الجهاز الداخلي *équipement interne* والحال *immanent* للجانب الموضوعي *l'objet* ، فإنها تقوم على علاقات تقابل بين الأضداد . هذه العلاقات هي بمثابة صراع أو مباراة *duel* تحتفظ بمعقوليتها الباطنة والأساسية (٢) . وهذا يجعل البعض يعرف البناء عند ليفي ستروس على أنه

١) LEVI-STRAUSS : «Le Totémisme aujourd'hui», p. 131.

(2) FAGES J. — B. : «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat, Toulouse, 1972) p. 38.

اعتماد لفظين أو أكثر على بعضهما اعتمادا متبادلا (١) . وهذا يعنى أن المخ الإنسانى يبحث عن تقابل متركز بين ضدين من نوع (+ / -) ثم أنه لا يرتاح إلى صفة عديم الاتصال بينها ولذا يبحث عن مركز وسط (٢) . وما يدعم وجهات النظر هذه هذا النص من كتاب البناءات الأولية للقراءة ، (٣) :
 « ينبغي الاعتراف بأن الثنائية La dualité ، والتخاير l'alternance والتقابل opposition ، والسمتية La symétrie ، سواء أكانت ظاهرة أو محتجبة فإنها هي المعطيات الأساسية والمباشرة للحقيقة الاجتماعية . . . كما أنها هي نقطة البدء لكل محاولة للتفسير ، ومعنى هذا أن الواقع الاجتماعى يفسره منطق ثنائى 'logique binaire' .

ويعترف ليفى ستروس صراحة بديناميكية البناءات وبأن أنماطها المختلفة تؤثر فى بعضها البعض وذلك عندما يحدثنا عن بنىات التبعية structures de subordination وهي تنتج عن تصور للبنىات وأنماطها فى شكل هرمى يعلوه بنىات البناءات أو مايسميه هو « ترتيب الترتيب ، "ordre des ordres" .

يقول فى كتاب « الانثروبولوجيا البنائية » :

« إن الانثروبولوجى يكشف فى المجتمع عن مجموعة بنىات تنتمى إلى أنماط مختلفة . فنسق القراءة يعتبر وسيلة لتنظيم الافراد حسب قواعد معينة ، أما التنظيم الاجتماعى فإنه يأتى بقواعد أخرى ، وكذلك كان التسلسل الطبقي أو التفاوت الاقتصادى فإنه يمدنا أيضا بقواعد الخاصة به . وكل هذه البنىات المنظمة يمكن أن تنظم بشرط الكشف عن العلاقات التى تربطها وهي على أى حال تؤثر فى بعضها البعض ، (٤) .

(1) Ibid., p. 39.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 33.

(3) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté», p. 175.

(4) Ibid., p. 347.

أما عن «ترتيب الترتيب» ، "ordre des ordres" ، فيبدو أن ليفي ستروس قد توصل اليه باعتباره قمة آنية super - synchronie تحكم التغيرات التي قد تطرأ على البناءات الديناميكية ، كما أن له قدرة خاصة على التفسير (١) .

وفي نهاية الفصل الخامس عشر من «الأنثروبولوجيا البنائية» ، نجد أن ليفي ستروس يتعرض لمسألة البناءات من نمط المعاش d'ordre vécu والبناءات من النمط التصوري d'ordre conçu . أما الأولى فهي على اتصال بالواقع الموضوعي ويمكن التعرض لها من الخارج . أما الثانية فهي فضلا عن أنها تعيننا في فهم بناءات النوع الأول ، فإنها تكشف لنا الطريقة التي يحاول بها المجتمع أن يضمن الانسجام بين بناءاته في كل منظم . والبناءات من النمط التصوري لا تتصل مباشرة بأي واقع موضوعي كما أنها لا تخضع في تقييمها لأي تجربة وإنما يكون هذا التقييم بالاستعانة ببناءات النمط المعاش . وأخيراً فإن البناءات من النمط التصوري تتمثل بمجال الأسطورة والديانة (٢) .

الأنموذج :

وإذا انتقلنا من البناء إلى الأنموذج le modèle فإننا نجد أن الأنموذج يفترض ضرورة معينة تنحصر في تدخل العقل الإنساني الذي يجرّد لكي يفهم . وفي حالة العاوم الوضعية فإن التجريد معناه أن يهمل بعض جوانب الواقع أي هو تبسيط للواقع بهدف معرفته . إن الواقع المبسط على هذا النحو هو الذي يحمل لاسم الأنموذج ، وهو يعتبر أداة للمعرفة .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 348.

وفقى شرح العلاقة بين التجريبي وتركيب التماذج عند البقي ستروس يقول
باديكر Badier : « إذا كان الجانب النظري اليجت أو الرياضي من التمييز هو فيها
بمثابة علم النحو في اللغة ، وإذا كان هذا الجانب النظري يكون عمك الحقيقة فيه
هو الاتساق المنطقي la cohsistance ، فإن التجريبي يقتضى أن تعمل على تالذج
منه سة - هو التجريبي في هذه الحالة يؤدي إلى تركيب تماذج » (١) .

والآن هو ذج عند البقي ستروس مركب بواسطة النفس (٢) ، وهو « أنموذج
يناقى ، إلى خلة منطقية Seheue : logique يركبها الباحث ابتداء من الوقائع
اللاحظة ويتولد عنها اليتامات » (٣) .

غير أن البقي ستروس يصرح في كتاب الأشروبولوجيا اليتانية : « بأن
الايحات اليتانية تتقد قيمتها إذا لم تكن اليتامات ممكنة الترجمة إلى تماذج » (٤) .

ونلاحظ هنا أننا أسلم علاقة جنالية بين الأنموذج واليتاء - هما يتكاملان في
حركة جنالية ذاتية صاعدة وطابطة : فهي صاعدة من التجربة إلى التماذج ثم إلى
اليتامات كما يفهم من النص الأول ، وهي طابطة من اليتامات إلى التماذج التعمسة
في الوقائع التجريبي كما يشير بذلك النص الأخير (٥) . ونلاحظ هنا ظهور الالتمام
الإثنوجرافي مرة أخرى - وهو تصور علم تخلص دائما في كتابات البقي ستروس

(1) BADICU Alain : « Le concept de modèle », Maspero, Paris, 1968, p. 25.

(2) FAGES J.-B. : op. cit., p. 56.

(3) Ibid., p. 56.

(4) LEVI-S. BAUSS : « Anthropologie structurale », p. 311.

(5) SIMONIS Yvon : « Étude Lévi-Strauss ou la passion de l'inceste », Aubier-Montagne, 1968, p. 171-172.

وفى تفسيره للظواهر الإثنولوجية ويتلخص فى وجود اتصال دائم بين عناصر المنهج وعناصر الموضوع وأيضا بين المنهج والموضوع كما سبق أن رأينا فى موضع سابق - النموذج إذن هو ختلة رائدة un schéma directeur فى للبحث عن البناءات وفى اكتشافها . كما أنه فى نفس الوقت ختلة لصياغة البناءات فى الفاظ علمية (١) .

والنموذج البنائى تنظمه علاقات تكون انساق تضاد systèmes d'oppositions (وهو بهذا يقترب من نماذج الرياضيات الحديثة) (٢) ، كما أن المنطق العلمى للنماذج عليه أن يفسر المنطق اللاشعورى ، علما بأن المنطق الأول والثانى يخضعان لنفس القوانين ولنفس التحليل (٣) . وخلاصة القول أن النموذج إجراء دائما toujours opératoire ، ولا يجب أن يخطأ بالواقع التجريبى ، وهو يقوم دائما إلى جانب النفس غير أنه مؤقت دائما toujours provisoire . وغير منتهى أبدا n'est jamais achevé (٤) .

وإذا كان تركيب النموذج يفترض تجريبه من الواقع لخدمة هدف مسبق هو البحث الذى يشرع فيه العالم والذى يعتبر ترجمة للغرض الذى يقوم عليه البحث ، فإن باديو Badiou قد توصل إلى أن فكرة النموذج فى ميدان الأنثروبولوجيا تمثل غطاء أيديولوجيا لتصوير للواقع من نوع منطقى رياضى يصعب معه إدخال

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 57.

(2) GOLFIN Jean : op. cit , p. 138.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 59.

(4) GOLFIN Jean : op. cit., p. 86.

براهين ليفي ستروس ضمن دائرة المعرفة العملية (١).

وعلى أى حال ، ربما كان من طبيعة النموذج فانه لا يستطيع أن يستوعب
انواع الاجتماعى كله ، فواقع الاجتماعى يمكن أن تمتص عنه أبحاث عديدة
ونماذج متعددة (٢)

بعد هذا العرض السريع لمفهوم البناء والنموذج ، يجدر بنا ، من قبيل
الاستعداد لمواجهة المشكلات الإثنولوجية التى تناولها ليفي ستروس ، أن نتعرض
لشرح مفهوم الطبيعة والثقافة عنده .

الطبيعة والثقافة :

إن الطبيعة والثقافة كانتا بمثابة الأرض المفضلة لأمزجة ليفي ستروس المتناقضة.
فرغم حرصه على تجنب أى تأمل ميتافيزيقى إلا أنه يداعب الميتافيزيقا من حين
لآخر . وقد كان موضوع الطبيعة والثقافة خير مثال لذلك . أما فى البناءات
الأولية للقراءة ، فقد اقتصر مفهوم الطبيعة عند ليفي ستروس على أنها تعبر عن
العمومية والتلقائية *l'universalité et la spontanéité* أما الثقافة فقد كان
تصوره لها على أنها معبرة عن النسبية وعن التنظيم *la relativité et la règle*.
فكل ما هو عام وتلقائى ينسب إلى الطبيعة ، كما أنه فى الحقل الاجتماعى نجد أن كل
ما يتصف بالذموية ويحتاج إلى قواعد تنظمه ينسب إلى الثقافة (٣). وفى المحاضرة
الافتتاحية بالكوليج دى فرانس Collège de France (٥ يناير سنة ١٩٦٠) ،
يصرح ليفي ستروس بأن الثقافة هى ضرب من الأسرار . وسيأتى اليوم الذى يمكن

(1) BADICU Alain : op. cit., p. 9.

(2) GCLFIN Jean : op. cit., p. 139.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 46.

فيه أن تدرس الظواهر الاجتماعية و « السر » الثقافي على المستوى البيولوجي كوظيفة من وظائف المسخ (١). وهنا تظهر الثقافة كنتاج للطبيعة . ولكن كيف يمكن الانتقال من حالة الطبيعة إلى حالة الثقافة ؟

يجيب ليفي ستروس عن هذا السؤال بقوله : « إن هذا الانتقال يعرف بما للإنسان من قدرة على النظر إلى العلاقات البيولوجية في صورة أنساق تقابل : تقابل بين الرجال الممتلكون والنساء الممتلكات ، . . . تقابل داخل مجتمع النساء بين الممتلكات وبين أخوة وأبناء الممتلكين ، تقابل بين المجموعتين من الروابط : روابط النسب وروابط القرابة » (٢). وعلى هذا يمكن القول إذن بأن أصل الثقافة يكمن في المبادلة الجنسية ، أى في هذه الظاهرة الانسانية البهتة التى تلخص في أن الرجل يصنع لنفسه رابطة قرابة مع رجل آخر وذلك عن طريق تبادل النساء (٣) .

وقد كان هدف ليفي ستروس هو أن يكتشف كيف أن علاقات معينة توجد في الطبيعة (حسباً يدركها المسخ الانسانى) يمكن أن يتولد عنها نتاج ثقافى يشمل نفس هذه العلاقات (٤). ومنهج ليفي ستروس لا يقوم مع ذلك على مقارنة ظواهر ثقافية بسيطة ، وهو لا يبحث عن العادات المتماثلة لشعوب

(1) Annuaire du Collège de France, Paris, 1960 (voir Fages, op. cit., p. 46).

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la parenté», p. 175.

(3) LEACH Edmund ; op. cit., p. 69.

(٤) نجد هنا مظهراً للتطابق الإثنوجرافى .

مختلفة كما فعل فريزر (١) مثلاً ، بل إن منهجه يقوم على مقارنة شبكات من العلاقات التي تربط مجتمعات من السلوك الإنساني . ففي مثال علامات المرور الذي سبق شرحه نجد أن التقابل بين الألوان والانتقال من لون لآخر هو الذي يحمل معنى ، فكل لون لا معنى له إلا بعلاقته بالألوان الأخرى . ولذا يمكن القول بأن التفسير هنا يكون بالتأيز . *La signification est différentielle* . أى بتمييز الظاهرة بعلاقتها بظواهر أخرى داخل النسق ، وهو نفس منهج علم اللغة البنائي (٢) .

نظم القرابة :

وقد رأى ليسى ستروس في نظم القرابة مواجهة درامية بين الطبيعة والثقافة . بين الطبيعة التي تطالب باللقاء الجسدين ، وبين الثقافة التي تتدخل لكي تنظم هذا الالتقاء . وكان ليسى ستروس يصرح في كتاب « البناءات الأولية للقرابة » ، (٣) بأن كل ما هو عام *Universal* لدى الإنسان يمكن إرجاعه إلى الطبيعة ويتميز بالتلقائية ، كما أن كل ما يخضع لإلزام القوانين الاجتماعية فإنه ينتسب إلى الثقافة ويتميز بالذسبية والجزئية . وتظهر مفارقة عجيبة ، وهي أن قاعدة اجتماعية (قانون اجتماعي) ، تنسب إلى الثقافة ، وهي رغم ذلك تنصف بالعمومية *Universalité* (٤) هذه القاعدة هي : « منع الاتصال بالمحارم »

(١) عالم انثروبولوجى انجليزى (١٨٥٤ - ١٩٤١) .

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française contemporaine», P. 218.

(3) LEVI-STRAUSS : Structures élémentaires de la Parenté, P. 9.

(4) LEACH Edmund : «Levi-Strauss», P. 159.

Prohibition de l'inceste . وقد حاول ليفي ستروس في كتاب
القرابة أن يثبت جدارة منهجه بأن يحل هذه المسألة التي طالما تعثر
أمامها الإثنولوجيون .

إن منع الاتصال بالمحارم لا يمكن أن يفسر في نطاق التقابل (طبيعة /
ثقافة) : فالتفسير الطبيعي الذي نجده عند أمثال Westermarck الذي
يتحدث عن نفور غريزي من الاتصال بالمحارم أو Morgan الذي يعتبر هذا
المنع نتيجة لما قد ينجم من أضرار على النسل من جراء هذا الاتصال ، نقول
إن هذا التفسير الطبيعي غير مقنع لسبب بسيط وهو أن الإثنوجرافي يكشف
في المجتمعات المدروسة عن درجات من القرابة ينطبق عليها المنع ، كما أنه يكشف
عن أن نفس هذه الدرجات لا ينطبق عليها المنع في مجتمعات أخرى (١) .

أما التفسير الثقافي ، فانه ليس أكثر اقناعا ، إذ كيف يمكن أن يكون
الاساس (والسبب) وراء ظاهرة عامة Universel ثقافات متنوعة وأسباب
جزئية (٢) . إن منع الاتصال بالمحارم ليس طبيعيا ، كما أنه ليس ثقافيا ، وإنما
هو في مقترب الطرق بين الإثنين (٣) . ووظيفته في المجتمع هي ضمان توزيع
الثناء لضمان استمرار وجود الجماعة . إن منع الاتصال بالمحارم إذن لم يوجد
إلا لكي يضمن ويؤسس نوعا من التبادل ، مباشرة أو بطريق غير مباشر
عاجلا أو آجلا (٤) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté»,
P. 14, 15.

(2) Ibid., P. 23.

(3) CRESSANT Fierre, «Levi-Strauss», P. 40.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaires de la Parenté»,
P. 60.

يقول ليفي ستروس : « إن المرأة التي ترفض لك ، هي ترفض لأنها مقدمة لآخر . . . ففي الوقت الذي لا أسمح فيه لنفسى بالاقتراب من امرأة لأنها ستكون من نصيب رجل آخر ، سيكون هناك في مكان ما رجل يتأزل عن امرأة لكي تكون بالنال صالحة لي » (١) . إن هذا المنع هو الذي يضمن المقايضة ، كما أن المتباينة هي التي تفسر المنع .

يقول ليفي ستروس عن المقايضة *échange* : « إنها تتكون من مجموع معقد من عمليات شعورية ولاشعورية تهدف إلى كسب ضمانات وإلى التزود ضد السحاب على أرض الولاء أو المنافسة » (٢) . وإذا كنا (في الثقافة) قد توصلنا إلى وظيفة « مبدأ منع الاتصال بالمحارم » ، فإننا (في الطبيعة) ستمكن من اكتشاف النسق *la système* . من الوظيفة إلى النسق . ولهذا فإننا مضطرون للإنتقال من المقايضة *échange* إلى المبادلة *réciprocité* باعتبار أنها هي الصورة العامة أو المبدأ الذي يضمن صفة العمرية ، ثم من المبادلة ننقل إلى البناء اللاشعوري . ويرى ليفي ستروس أن مبدأ المبادلة إنما يجد التطبيق المناسب في التنظيم الثنائي *Organisation dualiste* : وفيه نجد أن أعضاء القبيلة أو القرية ينقسمون إلى قسمين تربطهما روابط معقدة : من خدام سافر إلى ألفة وعجة . وعادة تكون مقايضة النساء بين هذين القسمين من المجتمع (٣) . إن ليفي ستروس لا يعترف بهذا التنظيم الثنائي كقوسمة اجتماعية كما اعتاد الإثنولوجيون أن يسموه وإنما كتقنين *Codification* لمبدأ المبادلة *Réciprocité* . وكانت عادة الاثنولوجيين أن يفترضوا أولاً وجود هذا التنظيم الثنائي ، ثم ابتداء من

(1) Ibid., P. 64, 65.

(2) Ibid., P. 63, 64.

(3) Ibid., P. 87.

هذا التنظيم يستتبع وجود زواج قائم على الاختيار من النصف المخالف . أما
ليني ستروس فإنه يعارض هذه التصورات التاريخية والثلاثية ويؤكد أن هذا
النوع من الزواج وجد أولاً أما التنظيم الثاني فيهدف إلى أن يكيف له التنظيم
الاجتماعية . وظاهر هنا أن الأولوية هي لعلاقة حالة *un rapport immanent*
منظمة لها معقوليتها الداخلية *sa rationalité interne* دون أن يكون لها
الأولوية أى وجود سابق في الزمن . ونحن هنا بصدد خصائص متحققة حالة
لا تعتمد على نية المشرع أو على أحداث التاريخ . إن هذا المنطلق يحتجى في
لاشعور بنائي .

إن د الحافية العاطفية للتبادل *Réciprocité* باعتبارها مبدأ عاماً للنفس إنما
تفسر التبادل *échange* ، كما أن التبادل يفسر منع الاتصال بالمحارم . غير أن
هذا المبدأ العام لا يتضح إلا بإرجاعه إلى قوى أو بنامات طبيعية .
« forces » ou « structures naturelles »

يقول ليني ستروس : « د مها اختلفت صور تطبيق مبدأ المبادلة ، فإنها تختلف
في الدرجة وليس في النوع . ولكي تفهم وكيبتها العامة ، فلابد من الرجوع إلى
البنامات الأساسية للنفس الإنسانية ، (١) .

ويشرح ليني ستروس بنامات القرابة ، ويقرر أنها ثلاثة :

١ - ضرورة وجود القاعدة المنظمة .

٢ - مبدأ المبادلة *la réciprocité* ، على اعتبار أنه الصورة المباشرة التي
بفضلها يزول التباين بين الآثا والغير .

٣ - الصفة التركيبية للهدية le caractère synthétique du Don .
على اعتبار أن إهداء شيء ذي قيمة يخلق نوعاً من المشاركة بين صاحب الهدية والمهدي له ، كما أن عملية الإهداء تضيف صفة جديدة إلى الشيء المهدي (١) .

والآن ، وبعد أن بينا كيف أن التركيب اللاشعوري للنفس هو الذي يضمن ظهور المبادلة وينسر ظهور المقايضة ، فإننا نلاحظ أن نفس التركيب اللاشعوري الذي أظهر المقايضة هو نفسه الذي أظهر اللغة ، خصوصاً وأن الزواج الخارجى cx gamie واللغة لها نفس الوظيفة الأساسية : وهى الاتصال بالآخرين التكامل بين الأنا والغير (٢) .

وعلم اللغة يشير إليه لينى ستروس على اعتبار أنه قرين للأنثروبولوجيا ويكون معها علماً واسماً للاتصال Communication (٣) .

وفى كتاب . الأنثروبولوجيا البنائية ، يصرح لينى ستروس بأن بناء القرابة يستند إن ألفاظ أربعة (أخ ، أخت ، أب ، ابن) وهى ترتبط فيما بينها بدواجى تقابل تضافى . (أخ / أخت) ، (أب / ابن) .

(٤) d ux couples d'oppositions corrélatives

ومن هنا فإن نسق القرابة لا يتفصل عن اللغة بل هو لغة . . إنه لا يرد إلى روابط موضوعية للدم بين الأفراد ، وإنما يوجد فى ذهن الأفراد فقط . .

(1) Ibid., P. 108.

(2) Ibid., P. 565..

(3) LEVI-STRAUSS . «Introduction a l'oeuvre de de Mauss», p. XXXVI-XXXVII.

(4) LEVI-STRAUSS ; «Anthropologie structurale», P. 56.

وبهذا الصدد يذكره Yvon SIMONIS إلى أن ليفي ستروس لا يرد الحياة الاجتماعية إلى اللغة بل إنه يردّها إلى شروط التفكير الرمزي (١) .

وإذا كان تعريف اللفظ في علم اللغة لا تكون بنسبته إلى مدلول (موضوع أو شيء خارجي) ، وإنما يكون بعلاقته بألفاظ أخرى من نفس اللغة ، فإن الأنثروبولوجيا البنائية كذلك لا تفسر الظاهرة إلا بعلاقتها بالكل الذي يحتويها ، وهو نسق هذه الظاهرة . وعلى سبيل المثال نجد ظاهرة اثنولوجية تعثر أمامها الاثروبولوجيون السابقون على ليفي ستروس وهي المتعلقة بالحال (Avunculat) . إذ لوحظ أن الحال في الشعوب البدائية ذو أهمية خاصة بالنسبة لابن أخته . فهو أحياناً يكون موضع احترام وتقدير لدى البعض منها ، وأحياناً يكون موضع ألفة مفرطة لدى البعض الآخر .

وقد كان موقف ليفي ستروس هو أن هذه العلاقة لا تفهم إن هي عزلت عن غيرها . إذ لا بد أن ترد إلى نسق علاقات أخرى : فالحال ليس خالاً إلا لأنه أخ للأم . كما أن العلاقة مع ابن الاخت ترد إلى علاقات أخرى متضمنة في الألفاظ خاصة مثل : علاقات الأب بالابن وإثم بالابن والأب بالاخت . ونحن الآن أمام نسق يتحقق في مجتمعات مختلفة وسط مجال من الاحتمالات المختلفة . ولذا فإن القرابة ليست تلاقة ثنائية أو ثلاثية ، وإنما هي تتضمن فكرة شاملة يفهم من خلالها مجموع الواقع الاجتماعي الذي تقوم فيه علاقة القرابة بدور لشهد .

وإذا كانت دراسات ليفي ستروس قد بينت أن صلات القرابة المختلفة ترد

(1) SIMONIS Yvon ; «Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste» , Aubier-Montagne, 1968, P. 31.

جميعها إلى منح الاتصال بالمحرم *Prohibition de l'inceste* كما سبق أن
بيننا ، فإن لنا الحق أن نقسام : إذا اختار مجتمع معين لسق معين للقرابة
دون غيره ؟

يرى أصحاب دائرة المعارف الفرنسية أن البنائية لم يجب عن هذا السؤال ،
ومن ثم فإنهم يعتبرونها ثغرة في بنائية ليفي ستروس قد لا تقلل من قيمتها خصوصا
إذا اعتبرنا ما حققته من نتائج في تفسير الأساطير (١) .

غير أن هؤلاء قد فاتهم أن ليفي ستروس يعتبر اختلاف الثقافات كاختلاف
اللغات (٢) . و ، أن الثقافة هي المجمع الانثوجرافي الذي يقدم ، من وجهة
نظر منهجية ، وبالقيااس إلى غيره (أو بالنسبة لغيره) ، فوارق ذات مغزى
des écarts significatifs ، (٣) . كما أن اختلاف الثقافات هو اختلاف
سطحي يشبهه Niels Bohr بانتلاف الطرق التي يمكن أن توصف بها التجربة
الفيزيائية (٤) .

من كل ما تقدم نجد أن ليفي ستروس ينظر إلى عادات الزواج ونظم القرابة
على أنها ، لئذ ، أى مجموعة عمليات *Un ensemble d'opérations* تهدف إلى أن
تيسر نوعا من الاتصال بين الأفراد والجماعات ، كما أنه يهتم بتمييز الظاهرة

(1) Grand Larousse Encyclopédique : «Supplément», A a Z 1968, P. 814.

(٢) إن اللغة في نظر علماء اللغة هي عبارة عن مجموع الفوارق المميزة
écarts différentiels بين الرموز الصوتية . كما أن الاختلاف بين
اللغات يعتبرونه صادراً عن كيفية توزيع هذه الفوارق المميزة .

(3) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», P. 325.

(4) MERLEAU-PONTY ; «Eloge de la philosophie», P. 163.

بعلاقتها بالظواهر الأخرى المشتركة معها في نفس النسق . وليني ستروس لا يشذ عن ذلك في دراسته للطوطم .

ظاهرة الطوطمية : Le Totémisme

ظلت ظاهرة الطوطمية مغلقة على نفسها ، ومستعصية على كل تفسير إلى أن احتوتها البنائية في نسق من الطبيعة والثقافة أعم وأشمل .

ويرى ليني ستروس أن الظواهر الطوطمية ظلت غامضة لدى الاثنولوجيين لأنها ظلت لديهم مستبعدة عن النسق البنائي التي هي جزء لا يتجزأ منه (١) . لقد كانت نظرهم الطوطمية هي اقتطاع مشوة للواقع (٢) . Un mauvais découpage de la réalité . وقد استرعى انتباههم بعض الجوانب « اللامنتطقية » ، فأقاموا وحدة « مصطنعة » تحت إسم « الطوطمية » ووجدوا تحت نفس التسمية بين ظاهرتين :

الأولى هي المطابقة identification بين كائنات انسانية وأخرى حيوانية أو نباتية .

والثانية تسمية الجماعات التي تربطها القرابة بالفاظ نباتية أو حيوانية (أسماء النباتات أو الحيوانات) .

ويرى ليني ستروس أننا هنا بصدد ظاهرتين مختلفتين جدا . فالظاهرة الأولى قد يهتم لها الفنان كما أنها قد تدخل في نطاق الديانة أو السحر ، أما الثانية فهي

(1) LEVI-STRAUSS ; « Le Totémisme aujourd'hui », P. 25.

(2) CRESSANT pierre. «Levi-Strauss», p. 63.

طريقة بين مختلف الطرق لتسمية الجماعات . أما الطوطمية الموحدة للظاهرتين فإنها لا توجد إلا في ذهن الأثنولوجي فقط (١) .

ويرى لبني ستروس أن عالم الحيوان ، وعالم النبات إنما يوحيان للإنسان « بمنهج التفكير » ، كما أن البحث عن هذا المنهج واكتشاف « المولد المنطقي » ، « opérateur logique » ، لهذه الطوطمية ، ينبغي أن يكون هو الهدف من الدراسة (٢) .

لأن المنهج التحليلي الذي يقترحه علينا لبني ستروس يتكون من :

١ - تعريف الظاهرة المدروسة كعلاقة بين لفظين حقيقيين .

٢ - عمل جدول العلاقات الممكنة بين هذين اللفظين . Tableau de permutations .

٣ - يصبح هذا الجدول موضوعا للتحليل ، وهنا تظهر صلات ضرورية ، يتضح منها أن الظاهرة الأمبيريقية موضوع الدراسة ليست سوى تركيب ممكن بين تركيبات أخرى ممكنة Combinaison possible parmi d'autres .

وتمشيا مع هذه الخطوات سنعرف الطوطمية على أنها علاقة بين الطبيعة وبين الثقافة .

ثم نختار عشوائيا أى ألفاظ تتصل بمفهوم كل من الثقافة والطبيعة ويوحى بها الفكر المجرد ويمكنها أن تميز أنماط وجود كل منها Mod:s d'existence ولا تسمح بالخطأ بين المفهومين .

(1) LEVI-STRAUSS ; «Le Totémisme aujourd' lui», P. 14.

(2) Ibid., P. 18

فالتبعية تشمل أصناف وآحاد
 Catégories & Individus
 والثقافة تشمل جماعات وأشخاص
 Groupes & Personnes

وحيث أننا سبق أن افترضنا وجود علاقة بين الطبيعة والثقافة ، يمكننا إذن أن نربط بين الأصناف والجماعات والأشخاص من ناحية وبين الآحاد والجماعات والأشخاص من ناحية أخرى . فيظهر لنا أربع علاقات كما يتضح من الجدول الآتي :

الطبيعة	اصناف (١)	اصناف (٢)	آحاد (٢)	آحاد (٤)
الثقافة	جماعات (١)	اشخاص (٢)	اشخاص (٢)	جماعات (٤)

إن ما يسمى « طوطمية » يعطى فقط للعلاقات ١ ، ٢ : أى علاقات الجماعات ثم الأشخاص (ثقافة) بأصناف حيوانية أو نباتية (طبيعة) (١) .

والآن ، بعد تعريف الظاهرة كعلاقة بين لفظين وبعد تركيب جدول العلاقات الممكنة ، يبقى معالجة الخطوة الأخيرة وهى الخاصة بالعلاقات الضرورية. وهنا نقسام عن طبيعة العلاقة بين الجماعات والأشخاص (ثقافة) من ناحية والأصناف الحيوانية أو النباتية (طبيعة) من ناحية أخرى . هل شعرت الجماعات الإنسانية بوجود تشابه حقيقى بينها وبين أصناف الحيوان أو النبات ؟ إن لى ستروس ينتقد بشدة رأى القائل بأن التسمية بأسماء النباتات أو الحيوان صدرت عن شعور « بالتشابه » . وإذا كان لهذا التعبير نصيب من الصحة ، فإن التشابه ممكن إذا كان تشابها فى الاختلاف . وبهذا نعى :

— أنه لا يوجد حيوانات تشابه فيما بينها .

(1) Ibid., P. 22, 23,

- لا يوجد أجداد يتشابهون فيما بينهم .
 - لا يوجد تشابه إجمالي بين الفريقين .
- غير أنه

- يوجد حيوانات تختلف عن بعضها البعض .
- يوجد آدميون يختلفون عن بعضهم بعضا .

والتشابه بين الفريقين إذن هو تشابه في الاختلاف^(١).

Ce ne sont pas les ressemblances, mais les différences, qui se ressemblent.

لقد كان مفتاح الدراسة البنائية للطوطم هو اعتباره من ضرورات استمرار الحياة الانسانية . فقد كان على كل عضو في المجتمع أن يميز بني جنسه من أفراد جماعته . وكانت أيسر الطرق لذلك أن تطبق دلالات الأصناف الحيوانية المختلفة على التصنيفات الاجتماعية للكانات الانسانية . ومن هنا كانت وظيفة الطوطم باعتباره معولا منطقياً ييسر الانتقال مجازاً من سياق الطبيعة إلى سياق الثقافة (من الأصناف الحيوانية إلى التصنيفات الاجتماعية) وهو بالتالي يعمل على تحقيق التكامل بين الأضداد [أزواج التقابل هنا هو (طبيعة / ثقافة)] . وهنا ينقلنا ليفي ستروس من الطوطمية إلى صياغة مسألة عامة : هي العمل على أن يكون التقابل opposition محققاً للتكامل بدلا من أن يكون عقبة في سبيله . وقد كان رأى ليفي ستروس أن دراسة الممارسات الطوطمية يمكن أن تلقي الضوء على خاصية عامة للتفكير الانساني .

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 63.

وفي خاتمة كتاب « الطوطمية اليوم »، يصرح ليفي ستروس بأن الأنثروبولوجيا تكشف عن تشابه في البنية *homologie de structure* بين الفكر الانساني وبين الموضوع الذي ينصب عليه الفكر. ثم يستنتج ليفي ستروس من هذا تكاملا بين المنهج وبين اواقع. ونحن هنا أمام مشروع التقاء *coincidence* أصبح علاقة جدلية بين المنهج العلمي والواقع الملبوس (١).

لعلنا قد لاحظنا من خلال هذا العرض المبسط لفكرة الطوطم أن ليفي ستروس يستبعد أن يكون « البدائي » ذا عقلية « لامنطقية » بحيث يوحد بين فئات حيوانية وبين الإنسان. لقد كشف ليفي ستروس عن أن جميع الشعوب لها مواقف معينة حيال التصنيفات الحيوانية (٢). فنحن نطلق أسماء البشر على بعض الحيوانات ونسمى الأفراد أحيانا بأسمائها كما نعترف بحيوانات صديقة وأخرى غريبة. لذا فإن الشعوب البدائية التي استخدمت النباتات أو الحيوانات كرموز تخلق منها تصنيفات إنسانية ليست أكثر منا غرابة. وهي إن بدت غريبة فلأن المجتمع البدائي محدود الإمكانيات التكنولوجية، وهي لذلك تكون أكثر ظهورا فيه ومن ثم أكثر غرابة. إن الإنسان البدائي قبل أن يطور لغة الكلام لتصبح أداة منطقية كاملة، هذا الإنسان كان يستخدم الأشياء الموجودة « في ذاتها » كأدوات للتفكير. وهذا هو جوهر استدلاله فيما يخص بتصنيفات إعداد الطعام وهي تصنيفات *Catégories* تتصل بأشياء موجودة « في ذاتها » داخل البيئة المحيطة بالإنسان. فقد اكتشف أنها ليست فقط طيعة في الأكل بل وفي التفكير أيضا.

(1) LEVI-STRAUSS : «Te Totémisme aujourd'hui», P. 131.

(2) LEVI-STRAUSS ; «La Pensée sauvage», P. 253.

وهكذا نجد أن العقلية السابقة على المنطق ، عند ليفي بريل Bruhl وسارتر Sartre ترد بالأحرى عند ليفي ستروس إلى عقلية المنطق المحسوس Logipue du Sensible .
منطق المحسوس :

إن هذا المنطق قد تكون ابتداء من أنواع من التقابل لوحظت في الصفات المحسوسة لأشياء ملبوسة (تقابل بين النىء والمطبوخ ، بين الرطب واليابس ، أو بين الذكر والأنثى مثلاً) . وهو فى هذا لا يختلف عن منطق يستند إلى أنواع صورية من التقابل بين وحدات كلية مجردة مثل (+ / -) ، اللهم إلا من قبيل الحديث عن نفس الأشياء بطريقتين مختلفتين (١) .

وليفي ستروس يرفض التمييز التقليدى بين عقلية بدائية وعقلية متحضرة . وهو مع ذلك يرى أن التفكير البدائى يتصف بمنطق دقيق وصارم من الممكن أن نجده لدى الإنسان المسمى بالمتحضر (٢) .

ويحق لنا الآن أن نتساءل عما أسماه ليفي ستروس بالفرنسية "La pensée sauvage" وجعل منه عنوان أحد كتبه الرئيسية . هو ما ترجم خطأ إلى اللغة العربية بـ "الفكر المتوحش" . صحيح أن هذه التسمية باللغة الفرنسية قد تفهم لأول وهلة على أنها تشير إلى تفكير من نوع همجى أو وحشى أو ساذج . غير أن ليفي ستروس يرفض كل هذه التفسيرات ويؤكد أنه لا يعنى أى صفة حالية . فالعلاقة بين التفكير البدائى ، و المتحضر ، هى علاقة تطابق أكثر من كونها علاقة لاختلاف فى الدرجة أو فى النوع . ولذا نرى أن الترجمة المناسبة يمكن أن تكون " تفكير الفطرة " ، استناداً إلى مايلي :

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 130.

(2) CRFSSANT : «Levi-Strauss», P. 67.

(١) استعمال لفظ Sauvage في اللغة الفرنسية أحيانا للدلالة على النباتات التي تظهر تلقائيا فيقال Une plante sauvage أو raisin sauvage وهي عندنا يمكن أن تسمى نباتات برية أو فطرية .

(٢) ليفي ستروس نفسه يتحدث عن « بنامات فطرية » Structures innées في مقدمته لكتاب مارسيل موس « علم الاجتماع والاثروبولوجيا » (١) كما أنه يتحدث عن « تفكير الفطرة » la pensée sauvage باعتباره صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده (٢) .

c'est la forme non domestiquée de l'unique pensée
(٣) يرى ليفي ستروس أن الإنسانية قد اكتسبت اللغة والوظيفة الرمزية دفعة واحدة . ومهما كان من طبيعة هذا الاكتساب التلقائي الذي تولد عنه الفكر ، والذي تكشف للباحث بفضل توغله في أعماق الثقافات على نحو ما يظهر في مؤلفه ، فإنه يحق لنا أن نتحدث عن « تفكير الفطرة » كترجمة عربية لعنوان كتاب la pensée sauvage . وسنلتزم بهذه الترجمة على اعتبار أنها تشير إلى « صورة غير مهذبة للتفكير الأوحده » .

وقد كتب ليفي ستروس في إحدى مقالاته يقول : « إن ما أسميه « pensée sauvage » لأقصد نسبته إلى أي إنسان أو لأي حضارة ولا يعني أي صفة حمليسة أردت فقط تحت إسم « تفكير الفطرة » أن أشير إلى نسق من المسلمات والبدهييات اللازمة في وضع تقنين pour fonder un code يسمح -

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'œuvre de Mauss », P. XXXI.

(2) LEVI STRAUSS : « Réponses à quelques questions », in Esprit, Nov. 1963 P. 597.

يقدر الإمكان وبأقل قدر من سوء الفهم - بأن نترجم ما في نفس و الآخر ،
إلى ما في نفوسنا والعكس (١)

«Traduire «l'autre» dans le «noire» et réciproquement»

وترجمة ما في نفس الآخر إلى ما في نفوسنا يعنى أن التركيب الشعورى
يضعنا في تطابق مع صور للنشاط العقلى هى لنا وللغير في نفس الوقت ، (٢) .
ففى الوقت الذى تتم فيه الملاحظة ، على العالم أن يتعرف على الاشعور في أعماق
ذاته ، وذلك في نفس الوقت الذى يشرع فيه في الكشف عن الاشعور الجمعى
(أو البنائى) للجماعات الملاحظة .

وقد كان هدف ليفى ستروس أن يبين أن قدرة تفكير الفطرة على
تصنيف الأشياء ses aptitudes classificatrices وأيضا قدرته على خلق
الطقوس السحرية (٣) هو من قبيل التمهيد أو الإرهاص anticipation للعلم

(1) Ibid., P. 634.

(2) LEVI-STRAUSS : «Introduction de l'oeuvre de Mauss», P. XXXI.

(٣) لاحظ ليفى ستروس أن أحد الزعماء في الشعوب التى درسها يقول : كل
شئ مقدس يجب أن يوضع في مكانه و يعلق على ذلك بأن دقة الجانب الطقسى
من التفكير تقتضى أن تصنف الأشياء وأن ينظر لكل شئ بالنسبة لفئته أو
لمكانه الخاص (تفكير الفطرة ص ١٧) .

ويعلق Fagès بأن عملية سحرية واحدة يمكن أن تنقسم إلى أجزاء كثيرة
كما أن المنتفع عليه أن يقوم بإشارات معينة ، وعليه أن يبلل أجزاء معينة من
حسمه بسائل معين . وهو على دقيق يقتضى تركيز الانتباه ومراجعة مستمرة
ومن كل هذا يتضح أن عالم البدائى يبدى منظم .

(Fagès : «Comprendre Lévi-Strauss», P. 6).

الحديث . و فلسفة السحر إلى العلم هي كنسبة الظل الذي يتقدم الجسم المتحرك إلى هذا الجسم . مع ملاحظة أن الظل هنا يكون متكاملًا تمامًا مثل الجسم وأيضا يكون متناسقا مثله . . . إن السحر كعملية تقتضى التفكير ليس بداية ، أو الجزء الأول من كل لم يكتمل بعد ، إنه يكون نسقا متكاملًا ، (١) . وهذا النسق يسميه ليفي ستروس تارة منطق المحسوس *logique du sensible* وتارة أخرى علم الملموس *science du concret* . السحر إذن لا يمثل مرحلة فكرية ساذجة تسبق العلم كما زعم البعض قبل ليفي ستروس فكلاهما يمثل وسيلة للمعرفة تستخدم نفس العمليات العقلية رغم أنهما لايتعرضان لنفس الانمط من الظواهر (٢) .

ويقارن ليفي ستروس بين الهاوى والمهندس في محاولة منه لمقارنة « تفكير الفطرة ، بالتفكير العملي . فالهاوى يستخدم ما يوجد تحت يده من معدات وينجز بها أعمالا متنوعة ومتشعبة التخصص . وظاهر أن معداته غير كافية رغم أن قدرتها الإجرائية متسعة *étendue* ، أما المهندس فإنه يخترع كل ما يلزمه من أدوات كما أنه يضع في حسبانته ما يلزمه من مواد أولية ومعدات قبل البدء في إنجاز مشروعاته .

وكما أن الهاوى ، في المجال العملي (التقنى) يمكن أن يتوصل إلى نتائج براءة رغم إمكانياته المحدودة ، كذلك فإن تفكير الفطرة يمكن أن يتوصل ، في المجال الفكرى ، إلى نتائج مذهلة .

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 21.

(2) Ibid. P. 21.

وإذا كان المهندس والعالم يستخدمان التصورات concepts ، فإن
الهاوى و البدائى ، يستخدمان الرموز signes . وإذا كان التصور concept
يسمح بقدرة مرجعية ، غير محدودة Une capacité référentielle
illimitée ، فإن الرمز signe الذى يستخدمه البدائى ، يحتل مكانا وسطا
بين الصورة الحسية image وبين التصور (١) وهو أقرب إلى الحدس الحسى
intuition sensible ولهذا كانت قدرته المرجعية محدودة .

وإذا كان التصور concept يمتاز عند المناطق بآن له مفهوماً و ماصداً ، فإن
الرمز قلما لا يقبل علاقات متعددة مع كائنات أخرى (٢) . ومن ثمة يظهر
المفهوم و الماصدق ولكن لا كوجيهين متميزين و متكاملين وإنما كحقيقة واحدة
و متماسكة Comme Une réalité solidaire . ومن هنا يمكن القول
بأن « تفكير الفطرة » أو التفكير الأسطورى رغم أنه منغمس فى الصور الحسية
إلا أنه معمم généralisatrice أى علمى scientifique (٣) .

مما تقدم عن الطوطمية و « تفكير الفطرة » نجد أن ليفى ستروس لا يسمح
بأن يكون « التفكير البدائى » مختلفا عن تفكيرنا إلا بما له من مستوى
استراتيجى معين niveau stratégique هو منطق المحسوس أو علم
الملوس . ذلك لأن المبادئ العامة للتفكير الإنسانى هى هى ، وقد طمستها
لدينا مظاهر الثقافة العصرية والتكنولوجيا المتقدمة . أما القاسم المشترك لكل

(1) Ibid., P. 27 , 28.

(2) «Le signe est permutable, c'est-à-dire susceptible d'entretenir des rapports successifs avec d'autres etres». (La Pensée sauvage), P. 31.

(3) Ibid., P. 31.

تفكير إنسانى فهو التفكير المركب بواسطة تصورات أو رموز ، أى التفكير البناء الذى يقوم على إجراء قسم ثنائى *opérer un découpage binaire* قوامه التقابل المتمركز بين ضدين من نوع $(+ / -)$.

أما المجال الخصب الذى يتكشف لنا فيه هذا القاسم المشترك فإنه يظل دائماً على مستويين هما منطق المحسوس والاسطورة . وقد حاول ليفى ستروس فى مجموعة مؤلفاته الميثولوجية (١) أن يعالج هاتين التقطعتين :

الأنثى والمطبوخ :

إن التفكير المنطقى على مستوى المحسوس هو تفكير مصنف *Classificatrice* يستخدم قوائم تجريبية *des catégories empiriques* مثل نوى ومطبوخ ، طازج وفاسد ، مشوى ومسلق ، و د كلها تعبر عن أنواع أخرى من التقابل *oppositions* ذات طبيعة كسمولوجية أو اجتماعية ، (٢) . إن طبيعة اللحم المشوى يحتل دائماً المكان المتوسط بين الأطباق الأخرى على المائدة ، كما أن الدجاجة المشوية هى أعلى مرتبة من الدجاجة المسلوقة . وقد يكون تفسير ذلك أن الأطباق للمسلوقة تخصص للرضى والأطفال كما أن الدجاجة المسلوقة تكون

(١) هذه المؤلفات هى :

- أ - النوى والمطبوخ *« Le Cru et le Cuit »*
- ب - من العمل إلى الرماد *« Du Miel aux Cendres »*
- ج - أصل عادات المائدة *« L'Origine des Manières de Table »*
- د - الإنسان العارى *« L'Homme Nu »*

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Triangle culinaire», in l'Arc, no. 29 (spécial), 1964, p. 20.

اقتصادية أكثر من المشوية . وإذا صح هذا لدى معظم الشعوب ، فإنه لا يمكن أن يكون من فعل المصادقة وإنما هو دليل على عمومية الثقافة
! Universalité de la culture.

كتب ليفي ستروس يقول : « إن المسلوق يعيش فترة أطول من المشوى وعلى ذلك فإنه يعتبر اقتصاديا على عكس المشوى سريع الفساد وبالتالي ليس اقتصاديا . وفي حين أن المسلوق غذاء شعبي نجده أن المشوى هو غذاء أرستقراطي ، (١) .

الطبخ إذن يمثل نشاطاً عالمياً *Universelle* مثل اللغة . فكما أنه لا يوجد مجتمع بدون لغة ، كذلك فإنه لا يوجد مجتمع لا يطبخ على الأقل بعض أـناف طعامه . ويرى ليفي ستروس أن هذا النشاط يفترض نسقا في شكل مثلث رؤوسه هي : النية ، المطبوخ ، الفاسد . « إن المطبوخ يمثل تحولا ثقافيا طرأ على النية ، أما الفاسد فهو تحول طبيعي ، (٢) . ونلاحظ أن التقابل الثنائي الذي يستتر تحت هذا المثلث هو التقابل (طبيعة / ثقافة) .

ويرى ليفي ستروس (٣) أن المشوى يوضع إلى جانب الطبيعة أما المسلوق فيال جانب الثقافة (٤) . ذلك لأن المشوى يطبخ مباشرة أما المسلوق فهو يتطلب إثناء وماء . والإثناء هو من خلق الثقافة . وإذا كان المسلوق

(1) Ibid., P. 23.

(2) Ibid., P. 20.

(3) LEVI-STRAUSS ; «L'Origine des Manières de Table», (Plon, 1968), P. 397-401.

(٤) ومن هنا كان الرأي الشائع بأن الأاطعمة المشوية قد سبقت المطبوخة في تاريخ البشرية .

يشير إلى الطهى من الداخل endo - cuisine ، وهو مخصص لجماعة صنفية مغلقة ، فإن الإشارة في المشوى إلى الطهى من الخارج exo - cuisine ، وهو يقدم للدعويين أو إلى أناس جاءوا من الخارج . وقد لاحظ ليفي ستروس أن المشوى - في أمريكا - مرتبط دائماً بالحياة في الحلاء بين الإحراش ومرتبطة أيضاً بجنس الذكور ، أما المسلوق فهو مرتبط بالحياة القروية وبجنس الأنثى . كما لاحظ أيضاً أن الطهى المسلوق يقدم كطريقة لحفظ اللحم أما المشوى فإنه يصحبه فقد وهدم . الأول يذكر بالافتصاد والثاني بالإسراف ، أحدهما أرستقراطي والآخر شعبى .

وفي مجتمعات عديدة (ومن خلال دراسة الأساطير) اكتشف ليفي ستروس أن المسلوق يمكن أن يشير إلى نظام العالم وإلى الحياة ، بينما نجد أن المشويات تعنى الموت (١) .

وهكذا يتكشف لنا كيف أن الطهى في الجماعة يمثل لغة تترجم لأشعورياً بنية هذه الجماعة . وسنرى فيما يلي أن الأساطير تقوم بنفس المهمة وتنقل نفس الرسالة وهي في ذلك قد تستعين إنما يتصل بالطبخ أو إدراك الأصوات أو المسائل الاجتماعية أو الكسمولوجية .

منطق الأسطورة :

لقد اتخذ ليفي ستروس من « منطق الأسطورة » عنواناً شاملاً لدراسته الواسعة عن الأساطير لدى الحنود الأمريكيين ، كما كان الهدف من هذه الممارسة هو اكتشاف نسيج من الاتصالات المتبادلة بين منطق الأسطورة

(1) CRESSANT ; LEVI-STRAUSS, p. 125

ويزن أنواع المنطق الأخرى (١) ، ومن هنا نرى أن برنامج الأنثروبولوجيا البنائية بظل دائما عمو هو أى اكتشاف البناءات العميقة واللاشعورية للنفس الإنسانية . يقول ليفى ستروس : إن التجربة الإثنولوجية تهدف إلى الكشف عن كرامن العقل les enceintes mentales ، ورد المعطيات التى تظهر مشوشة إلى كل منظم ، والوصول إلى مستوى تتكشف فيه الحتمية مخفية تحت سراب الحرية (٢).

وإذا كانت دراسة أنظمة القرابة والطقوس والأدعية الطوطمية des appellations totémiques قد تكشف عن صعوبة الفصل بين الضغوط الاجتماعية والضوابط الداخلية les contraintes internes ، فإن الميثولوجيا إنما تسمح بتصنيف هذه المشكلة . وذلك لأن الأساطير ليس لها وظيفة عملية مباشرة كما أنها لا تنصب مباشرة على الواقع . . ولذا ، فإذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا المظهر الجزافى arbitraire الذى تبدو عليه الأساطير ، وذلك الفيض الذى يبدو وكأنه حر ، وهذا الابتكار الذى قد نعتقد أنه بدون قيد ، نقول أنه إذا كان من الممكن أن نثبت أن هذا كله يفترض قوانين تعمل على مستوى أكثر عمقا ، فإن الاستنتاج الذى لا مفر منه سيكون أن النفس وقد تركت لذاتها بعيدا عن انحراطها مع الأشياء تبدو وكأنها شيء بين الأشياء . أى تخضع للقوانين التى تخضع

(١) وقد بينت Catherine Backes أن هذه الأنواع الأخرى من المنطق تبدأ بنطاق الإحساسات Logique des sensations ومنطق الصور Logique des formes ومتعلق العلاقات Logique des relations .

(Voir: Critique, Octobre, 1971, no. 293, P. 842-843).

(2) LEVI-STRAUSS. «Le Cru et le Cuit», P. 18,

لما الأشياء ... وإذا كانت النفس الإنسانية تبدو مسيرة بقوانينها حتى في إبتكار أساطيرها ، فإنها ستكون بالأحرى مسيرة في جميع مجالاتها ، (٢) .

ويرى لينى ستروس أن العالم الذى يتعرض لدراسة الأساطير يبغي أن يتضمن منهجه لاستبعاد أنواع أربعة من التفسير (٣) :

(١) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تكشف عن المشاعر الأساسية للمجتمع . (علم النفس الاجتماعى) .

(٢) التفسير القائم على اعتبار أن الأساطير تعكس البناء الاجتماعى والعلاقات الاجتماعية والاقتصادية .

(٣) التفسير القائم على تحليل معنى الأسطورة . وهو يعتبر الأسطورة محاولة لفهم الظواهر الغامضة مثل الظواهر الفلكية أو الظواهر المتصلة بحالة الطقس .

(٤) التفسير القائم على التحليل النفسى وخاصة على طريقة يونج يعتبر الأساطير صادرة عن مشاعر مكبوتة فى اللاشعور الجمعى للمجتمع البدائى .

ويرى لينى ستروس أيضا أن الدليل على عدم كفاية هذه التفسيرات هو أن الأساطير على الرغم من مظهرها الخلاق Créatrice والجزائى arbitraire والقياس foisonnante فإنها تتشابه فى جميع أرجاء الأرض (٣) .

إن كتاب الطوطمية اليوم ، و تفكير الفيلسوف ، قد تضمننا محاولة جديدة فى

(1) Ibid., P. 18.

(2) LEVI-STRAUSS : „ L'Anthropologie structurale” , P. 228.
230

(3) Ibid , p. 230.

التفسير ، وهى المحاولة التى تعتبر الأساطير نتاجاً مباشراً للتفكير الإنسانى . يقول
لينى ستروس : «إن إهتمامنا ينصب على كيفية تكوين التفكير الأسطورى فى داخل
النفس الإنسانية وفى غفلة منها» (١) .

„ Nous ne prétendons pas montrer comment les hommes
pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent
dans les hommes et à leur insu ” .

وهذه العبارة تجرنا إلى الحديث عن اللاشعور عند لينى ستروس . وسنعرف
سلفاً أنه يختلف تماماً عن تصور فرويد ويونج ؛ فاللاشعور عنده « هو مجموعة
من الضغوط التى ينصاع لها كل تفكير ، وهى ذات طبيعة سيكلوجية ومنطقية ،
كما أن هويتها واحدة لدى كل نفس إنسانية قديمة كانت أو حديثة بدائية
أو متحضرة » (٢) . واللاشعور عند لينى ستروس أيضاً « هو الصفة العامة والمميزة
للظواهر الاجتماعية » (٣) ، وهو الذى يمكن من الاتصال بالآخرين . وفى كتاب
« الأنثروبولوجيا البنائية » ، كان يصرح بأن « اللاشعور فارغ دائماً ، أو على
الأصح فاه غريب عن الصور كخرابة المعدة عما يمر بها من غذاء . هو جهاز ذو
وظيفة خاصة ، وتنحصر حقيقته فى فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من

(1) LEVI-STRAUSS : “ Le Cru et le Cuit ” , p. 20.

(2) La Anthropologia, Hoy : entrevista a Claude Lévi- Strauss
(par Eliseo VERON) , in Cuestiones de Filosofia, I, Nos. 2-3,
Buenos - Aires, 1962, p. 161) . (Voir, De Ipola, Cahiers
Internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970) .

(3) LEVI-STRAUSS . “ Introduction a l'oeuvre de Mauss ” ,
p. XXV.

الخارج ... (١).

اللاشعور إذن هو القانون الصوري للبناءات ، أو السبب الغائب لما تحدثه هذه البناءات من نظم للقرابة أو صور للحياة الاقتصادية أو الانساق الرمزية (٢).

ورغم أن هذا المفهوم لللاشعور يختلف تماما عن مثيله عند فرويد ويونج ، إلا أن الباحث في الفكر البنيوي لا يسعه إلا أن يقرر الحقائق التالية :

(١) انبر ليفي ستروس بالأسطورة تماما كما انبر فرويد بتفسير الأحلام . ففي الأسطورة يختفى التمييز بين الطبيعة والثقافة ، إذ يتحدث الناس إلى الحيوانات ويتزوجون منهم ، كما أنهم يعيشون في البحار وأيضا في أجواء السماء ويمارسون السحر . وكذلك كان الحال في الأحلام .

(٢) كان موقف ليفي ستروس عما تقصه الأساطير أنه وراء المعنى الظاهر الذي توحي به لا بد من وجود معنى آخر مخالف يخضع لتقنين معين . ومعنى ذلك فإن الأسطورة هي ضرب من الحلم الجمعي يكشف تفسيره عن معنى مخبئ تماما كما هو الحال في الأحلام عند فرويد .

(٣) كانت نظرة ليفي ستروس للأسطورة على أنها رسالة مقننة تهدف إلى حل تناقض معين في المجتمع والبدائي (٣) . وكذلك كانت وظيفة الحلم عند فرويد .

(٤) إذا كانت النفس مسيرة بقوانينها حتى في إختراع أساطيرها عنده

(1) LEVI-STRAUSS . “ Anthropologie structurale ” , p. 224-225.

(2) De Ipola Emilio, “ Ethnologie & Histoire ” , Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII 1970, p. 50.

(3) LEVI-STRAUSS . “ Anthropologie structurale ” , p. 254.

لينى ستروس ، فانها عند فرويد مسيرة بقوة وحجم اللاشعور ؛ فكلاهما ينكر على الإنسان حريته .

ومن الممكن أن نلخص أهم نقط الخلاف بين لينى ستروس وأصحاب التحليل النفسى فيما يلى :

(١) اللاشعور عند لينى ستروس هو مقولة الفكر الجمعى *Une catégorie de la pensée collective* أما عند أصحاب التحليل النفسى فهو مضمون فردى أو جمعى (٢).

(٢) اللاشعور الجمعى عند يونج « ملئ برموز وأشياء رمزية هى منه بمثابة القوام *Substrat* » ، أما وظيفة اللاشعور عند لينى ستروس فهى رد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزى الذى لولاه لما كان الإتصال بين هذه الأشياء مفهوما . فالنسق الرمزى هو الذى يفسر معقولية هذه الأشياء (٣).

(٣) نقطة الضعف فى مفهوم يونج هو محاولة تفسير النتائج الانشطورية *les archétypes* دون النظر إلى السياق الذى يحتوئها (٤). بينما عند لينى ستروس فإن التفسير يكون بالتأيز . *La signification est différentielle.* أى بتعيين الظاهرة بعلاقاتها بظواهر أخرى داخل النسق .

(1) LEVI-STRAUSS : « Introduction à l'oeuvre de Mauss », p. XXXII.

(2) Ibid., p. XXXII.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Anthropologie structurale », p. 230.

وإلى جانب إهتمام ليني ستروس بالسياق الذى يحتوى الظاهرة ، فإنه رغم ذلك لم يكن يتم بالمشغول ، إذ أن حقيقة الأسطورة (عنده) لا تتمثل فى محتوى متيز . إنها تكن فى علاقات منطقية مجردة عن المحتوى ، (١) ، أو أن هذا المحتوى يمكن أن يشبه بلغة غير مفهومة يحاول عالم اللغة أن يكتشف قواعدها اللغوية دون إهتمام بما تتضمنه من معنى ودون إهتمام بصاحب النص اللغوى (٢) . وعلى سبيل المثال إذا جله بالأسطورة أن القسر يظهر لنا بالنهار واليومه أثناء الليل -لأداء نفس الوظيفة فاتنا نستخلص من ذلك أن القسر هو يومه نهاريه وأن اليومه هو ليلي ، وهذا يعنى أن التقابل الذى يفرض نفسه هنا هو التقابل بين الليل والنهار . وبالمقارنة مع أساطير أخرى سنجد أنه يوجد تقابل بين القسر واليومه من ناحية ، باعتبارها طيور جلوحه ، وبين الغراب من ناحية أخرى باعتبارها غير جلوح . هذا طبعا مع الإحتفاظ بالتقابل بين اليومه والقسر تحت علاقة النهار بالليل . أما البطة فإنه يوجد تقابل بينها وبين الطيور الثلاثة السابقة على إشار علاقة التقابل بين الإزدواج (سماء / ماء) والإزدواج (سماء / أرض) . . . وهكذا نتقدم نحو تعريف عالم الأساطير الذى هو قابل للتحليل إلى أقطار تقابل تمثل باقة من العناصر المتمايزة .

(٣) un «faisceau d'éléments différentiels»

هل لنا أن نسأل بعد ذلك عن معنى هذه الأساطير ؟ يتفق ميلوويوتى مع ليني ستروس فى أن عبارة فهم الأسطورة على أساس ما قوله كما تفهم الجملة

(1) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le Cuit», P. 246.

(2) LACROIX Jean : «Panorama de la philosophie Française Contemporaine», p. 219.

(3) Ibid., p. 219-220.

المفيدة هو تماما كمنجولة تطبيق قواعد لغتنا ومفرداتنا على لغة أجنبية ، (١). غير
أن الأساطير عند لينى ستروس يمكن أن تعنى شيئا واحدا وعاما : إنها تعنى
النفس التى صدرت عنها والتي صاغتها بالاستعانة بعالم تشكل هى نفسها جزءا منه.
ومن ثم ، تصدر الأساطير عن النفس وتصدر عن الأساطير صورة لعالم نقشت
معالمه على بناء النفس الإنسانية ذاتها . وعلى كل ، فإننا لا نفسر الأساطير ، بل
إنها هى التى تفسر بعضها بعضا أو تعبر عن بعضها البعض (٢).

Les mythes se pensent entre eux.

طريقة تحليل الأسطورة :

إذا كان الباحثون قبل لينى ستروس يجدون فى البحث عن الرواية الأصلية
للأسطورة أو عن الأصل البدائى لها ، فإن لينى ستروس يعرف كل أسطورة
بمجموع الروايات التى وردت عنها ، ويضعها جميعا فى الاعتبار على قدم المساواة ،
ثم أنه يخضعها للتحليل البنائى (٣). ولعل السبب فى ذلك أنه لا يهتم بمضمون
الأسطورة كما سبق أن ذكرنا بقدر إهتمامه بالعلاقات المنطقية بين الوحدات
المكونة لها .

ويبسط Edmund Leach كيفية التعرض لمجموع الروايات التى وردت
عن الأسطورة كالآتى :

لنتصور إنسانا « أ » ، يحاول أن يبعث برسالة إلى إنسان آخر « ب » ، يكاد يبعد
عن مدى وصول الصوت . لنفترض أيضا أن المكلمة قد تأثرت بعوامل أخرى

(1) MERLEAU-PONTY : "Eloge de la philosophie", p. 159.

(2) LEVI-STAUSS : "Le Cru et le Cuit", p. 20-22.

(3) LEVI-STRAUSS : "L'Anthropologie structurale", p. 240

مثل صوت الريح أو مرور السيارات ألخ . إن الشخص دأ ، باعتباره ذا خبرة ، لن يبعث برسالة مرة واحدة بل سيحرص على التحدث بأعلى صوته عدة مرات مستعملاً في كل مرة عبارات مختلفة . أما الشخص «ب» ، فهناك احتمال أن تصل إليه هذه الرسائل الصوتية مشوهة . غير أنه يجمعها ، وبمقارنة ما بها من تشابه أو تناقض سيتمكن من توضيح معنى الرسالة .

لنفترض أن الرسالة تتكون من ثمانية عناصر ، وأنه في كل مرة يتحدث دأ ، إلى «ب» ، كانت تضييع بعض أجزاء من الرسالة بسبب الأصوات الدخيلة . وعلى هذا فإن النموذج الكامل الذي تلقاه «ب» ، سيكون عبارة عن تسلسل توافقي « série d'accords » ، يماثل التوزيع الموسيقي كالآتي : (١)

1	2		4		7	8
	2	3	4		6	8
1			4	5	7	8
1	2			5		7
		3	4	5	6	8

ويقترح لينى ستروس أن تحلل كل رواية على حدة وذلك بأن يترجم تتابع الأحداث بواسطة جمل قصيرة بقدر الامكان مكونه من موضوع ومحمول . ثم تصنف هذه الجمل تصنيفاً خاصاً حسب موقعها في رواية الأسطورة وحسب ما تحتويه من علاقات . فالجمل التي تشمل علاقات من نفس النوع تشكل مجموعة تسمى mythème . وفي هذا يلجأ لينى ستروس للمقارنة بورق اللعب الذي ينقسم إلى أربعة مجموعات . ونبدأ بأسطورة أوديب على سبيل المثال . (٢)

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» , p. 92 .

Voir également : «L'Anthropologie Structurale» , p. 235-236 .

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Anthropologie Structurale» , p. 236 .

(١)	(٢)	(٣)	(٤)
كادموس يبعث عن أخته أوربا التي اختطفها زيوس	أهل أسبرطة يقتل بعضهم بعضا	كادموس يقتل للمارد	لا بدكوس (والد لايوس) أعرج؟ لايوس (والد أوديب) أشبول؟
أوديب يتزوج جوكاست	أوديب يقتل أباه لايوس	أوديب يذبح أبا الهول	أوديب تورمت قدماه؟
أنتيجون يدفن بولينيس (أخاه) .	ايتوكل يقتل أخاه بولينيس		

كل واحد من هذه الأعمدة يمثل مجموعة mythème أى يشتعل على جبل
ذات علاقات من نفس النوع. العامود رقم (١) يشير إلى علاقات قرابة متهورة.
«rapports de Parenté surestimés».

العامود رقم (٢) يشير إلى علاقات قرابة منحذرة .

«rapports de parenté sousestimés ou dévalués»

العامود رقم (٣) وهو الخاص بقتل الإنسان للمالقة للمتوحشين وفيه رفض

لأن يكون الإنسان ابن الطبيعة أو ابن الأرض (١).

«la négation de l'autochtonie de l'homme»

العامود رقم (٤) وفيه إشارة إلى أن الإنسان ابن الأرض أو ابن الطبيعة

بدليل إصابته بعيوب مرضية .

«la persistance de l'autochtonie de l'homme»

(فوالد Laios أعرج وأوديب تورمت قدماء) .

بين العامود الأول والثاني يوجد علاقة تقابل opposition وأيضا بين

الثالث والرابع .

وكان ليفي ستروس قد لاحظ أن التفكير الأسطوري ينشأ من الشعور ببعض التناقضات، ويهدف إلى تصفيتها تدريجيا (٢). وفي هذه الأسطورة نجد أن الاعتقاد السائد عن عظمة الإنسان وعن طبيعته السارية التي قد مكنته من القضاء على شياطين الأرض، نجد أن هذا الاعتقاد يصدم بالواقع المتواضع والذي يتمثل في ضعف الإنسان بدليل إصابته بعمائم الأرض. فأوديب تورمت قدماء والداه أشول ووالد Laios (جد أوديب) أعرج . وهنا تظهر الأسطورة وكأنها أداة منطقية تهدف إلى تصفية هذا التعارض .

(١) هو ليس ابن الطبيعة لأنه قتل المالقة ، وبالتالي هو ينتسب الى ما وراء

الطبيعة أو ما هو غارق للطبيعة.

(2) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 248,

وستعمر الآن لاسطورة Tereno عن أصل التبغ ، كمثل آخر للتحليل
البنائى للأساطير (١).

ويحكى أن ساحرة كانت تدنس بدم طمسها نبات الكاراجوانتا Garaguanta
ثم تقدمه طعاما لزوجها (نبات الكاراجوانتا تتميز أوراقه بنقط حمراء فى بدايتها)
ونتيجة لذلك إاضمحلت قوى الزوج وبدأ يتعش فى مشيته وأصبح يقتصر إلى
الرغبة فى العمل . وعندما أخبره ابنه عن سبب مرضه صمم أن يفعل شيئا للانتقام
وأعلن أنه ذاهب للبحث عن العسل فى الأحراش . وبعد جهد مضى فى الغابة
سمعت له طرقة مداسه ، إكتشف خلية للنحل أسفل شجرة ، وقريبا منها كان
يرقد ثعبان . إحتفظ الرجل لولده بالعسل ، أما زوجته فقد جهز لها خليطا من
العسل وأجزاء من لحم وبطن الثعبان . ويجرد أن تذوقت الزوجة هذا الخليط
شعرت بحساسية أدت إلى أكلان فى جميع أجزاء جسمها . وبدأت تحك جسدها
وتهدد زوجها بالقتل به وإلتهامه . هرب الرجل وتساق شجرة يعيش بداخلها
أسراب البيغاء ، وهذا زوجته بأن رى إليها الواحد بعد الآخر من أفراد
البيغاء . وبينما كانت تطارد واحدا منها لتلتهمه ، إنتهر زوجها الفرصة وهرب
فى إتجاه كمين نصبه لها . ثم أنه تغادى هذا الكمين فوقعت الزوجة فى الحفرة
وماتت . أما الرجل فإنه ردم الحفرة وظل يراقبها إلى أن ظهر فوقها نبات غريب .
وبدافع من حب الإستطلاع جفف الزوج أوراق هذا النبات فى الشمس . وفى
المساء ، سرآ ، بدأ يدخن . وعندما مر أصدقاؤه أخذوا يسألونه : وعند ذلك
البحين عرف الإنسان التبغ .

إنه لمن الصعب أن نتكهن بما يدور فى ذهن القارىء أو المستمع لهذه

(1) LEVI-SRAUSS : «Le Cru et le Cuit», p. 108.

الأسطورة . وكان لبني ستروس يرى أن ما يفهمه المستمع عندما ينصت لأسطورة أو لقطة موسيقية هو أمر شخصي بحث لإعتبارات كثيرة (١) ففي اللغة إذا كان مرسل الرسالة هو الذي يقرر محتوياتها ، نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذي يحدد هذا المحتوى . كما يعتقد لبني ستروس أن التحليل البنائي للأسطورة وللوسيقى يقودنا إلى فهم البناء اللاشعوري للنفس الإنسانية لأن الجانب اللاشعوري للبغ الإنسانى هو الذى يعول عليه فى الإستجابة لهذه الترتيبات الثقافية . وإذا أضفنا إلى كل هذا أن لبني ستروس كان يهدف من مقارنة للشولوجيا بالموسيقى إلى الارتقاء بهما عن مستوى المحسوس والمعقول مما وإلى الوصول بنا إلى مستوى الرموز ، عندئذ سنعرف أن هذه الرموز تفسر بعضها بعضاً ، وتترجم التجربة الحسية ، وتعكس منطق الصفات المحسوسة . (٢)

ولذا إنقلنا على ضوء هذا إلى الأسطورة سألقة الذكر لوجدنا أنها تنقسم إلى وحدات تربطها أنساق تقابل مثل :

تقابل بين المرأة ومفتوحة ، فوق نبات الكراواتا وبين المرأة ومغلقة ، تحت نبات التبغ .

تقابل بين حاجة الرجل بأن يحاط علماً بأسباب الداء وبين معرفة المرأة بدائها مباشرة .

تقابل بين جنس المرأة وجنس الرجل .

ونلاحظ أن المرأة فى هذه الأسطورة إلى جانب الطبيعة : فهى لا تملك فناً ، إذ أنها إذا قدمت السم فن دم طمئها ، وإذا أكلت فإنها تأكل النىء (الأسطورة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 178.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et Le Cuit», p. 22.

تلقى بها خارج الإنسانية) ، أما الرجل فتصوره الأسطورة بين مجتمع الرجال ، وهو يكذب ويعمل ، وبالتالي فهو قريب من الثقافة .

كان لابد إذن من استبعاد للطبخ لكي يرج المرأة إلى الحياة الحيوانية . وهنا ظهر مجتمع الرجال . وهكذا يفسر أصل التبغ وما يجعل التبغ مفيداً للتفكير بقدر ما هو لذيذ في التدخين .

بعد هذه الجولة السريعة في أعماق الأنثروبولوجيا البنيوية نصل إلى غاتمة هذا الفصل . وإذا كان لنا أن نقسمالهما يمكن أن نستخلصه من خلال هذا العرض فإننا نقول أنه من الناحية العلمية يبدو أن ليفي ستروس يميل إلى التسليم بأبواب اكتشافاته تتمثل بوقائع تمثل صفات عالمية للعملية اللاشعورية للتفكير الإنساني . ويمكن أن نلاحظ كذلك أن البنيوية الأنثروبولوجية بإصرارها على التسليم بصحة ما أقرته في هذا الشأن ربما تردت إلى نوع من الدوغماتية . ونسوق على ذلك مثالا ورد في كتابات ليفي ستروس نفسه . ففي مناقشة بخصوص أسطورة تشوكو Choco ، دارت بينه وبين الأنثوجرافي الكولومبي الشهير ريتشل G. Reichel وهي الأسطورة التي تشير مجازا إلى العسل للدلالة على السائل اللذيذ ، وذلك على عكس ما أثبتته أبحاث ليفي ستروس ، يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية : « إن لسقا إستخلصناه من شعوب تمتد من فينزيلا إلى باراجواي إذا صادفته حالة تكذيبه ، فإن هذه الحالة لا تكذب تفسيراتنا وإنما تثريها يبعد إضافي » (١)

ونحن من جانبنا لا نملك إلا أن نقرر أننا إذا أضفنا أبعادا إضافية كلما وجدنا حالة مخالفة فإن تحقيق النظرية الأساسية يبدو مستحيلا .

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Origine des manières de table», p. 340.

— ٩٠ —

ولقد شعر لبني ستروس بقصور معين في منهجه ويظهر ذلك في قوله : «...
إنني لأدعى الوصول إلى تفسير شامل . كما إنني مستعد للاعتراف بأنه يوجد
في مجموع نشاطات الإنسان مستويات قابلة لأن يطبق عليها نظرية البناءات
وأخرى غير قابلة لذلك . ولقد اخترت فئات من الظواهر وأنماط من المجتمعات
يمكن أن يطبق عليها منهجى بطريقة إيجابية... وإذا كان كتاب « البناءات الأولية
للقرابة » ، يؤدي إلى فهم أحسن لمساعدة من قواعد الزواج ، وإذا أدى كتاب
« الفنى والمطبوع » ، وكتاب « من العمل إلى الرماد » إلى فهم أفضل لإحدى
الأساطير فإنني سعيد بما توصلت إليه . ولا أجد أن يترتب عليه حتما التسليم
بتناجح معينة عن طبيعة النفس الإنسانية » .

وسنحاول في الفصل القادم أن نكشف عما يتمتع به صاحب الأنثروبولوجيا
البنيوية من مكانة عليا حقيقية كما ستلقى الضوء على لبني ستروس الفيلسوف .

الفصل الرابع

ليني ستروس بين العلم والفلسفة

وشمل :

- (١) رفضه للفلسفة (رغم حصوله على ليسانس الفلسفة من السربون) .
- (٢) التآرجع بين العلم والفلسفة .
- (٣) إعتقادات بسيطة .
- (٤) ليني ستروس كعالم .
- (٥) ليني ستروس الفيلسوف .

الطبيعة والثقافة

الوظيفة الرمزية

معنى التقدم

العقل المقدس

الوظيفة الرمزية والعلم

البنائية والمذهب الصوري

البنائية ومذهب كنط

موقف ليني ستروس من التاريخ

علم الجمال

الزعة الإنسانية

ليفي ستروس بين العلم والفلسفة

يرى العالم الأنثروبولوجي Edmund Leach أن ليفي ستروس يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالإنجليزية ، (١) كما يرى أنه « يشير الإعجاب بأصالة وجسارة منهجه » . (٢)

وليفي ستروس يصر على أن يكون رجل علم فقط ، ويرجو أن تقرأ كتبه وتقيم أفكاره على هذا الأساس ، كما أنه يرفض الالتئام إلى الفلاسفة .

وكان سارتر قد وصف ليفي ستروس بأنه حسي esthète وهو وصف يطلقه على كل من يزعم أنه يدرس البشر على أنهم مثل القمل . (٣) ويرد ليفي ستروس على هذا الاتهام بأن هذا الاتجاه الذي يفتقده سارتر هو نفسه اتجاه رجل العلم الذي يؤمن بعدم جدوى الميتافيزيقيا . (٤)

وفي الفصل الأخير من كتاب « الإنسان العاury » يقول ليفي ستروس : « إنني أرفض مقدما أى تفسير لموقفى يأتي من قبل الفلاسفة ... ذلك لأنه ليس لدى فلسفة تستوجب من المرء أن يتوقف عندها ، اللهم إلا بعض

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss» p. 2.

(2) Ibid., p. 9.

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la raison dialectique» Gallimard, Paris, 1960, p. 183.

(4) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage» p. 326.

المعتقدات البسيطة ساقى إليها بقايا متراكمة لما سبق أن درست ودرست في هذا المجال . وعلى الرغم من عارلة استغلال أبحاث لصالح تفسيرات فلسفية ، فإنى سأقتصر على القول بأنها على أحسن الفروض ، لا يمكن أن تساهم الا فى التنخل عما يسمونه اليوم فلسفة . (١) ،

رفضه للفلسفة :

يتضح مما تقدم أن ليفى ستروس يرفض الفلسفة رغم أنه كان قد درسها في جامعة السربون وحصل فيها على درجة الليسانس . ويظهر أن مدرسه ليفى ستروبس من الفلسفة في هذه الجامعة لم يكن مما يشق غليل الطلاب في ذلك الوقت (٢) فالذهب العقلى المثالى كان هو السائد في مناهج الدراسة . (٣) ، وسرى في الفصل القادم كيف أن سارتر يتضايق هو الآخر لعدم كفاية هذه الفلسفة ، ولعدم أهمية ما توحى به من انجازات ، وأيضا لعدم واقعية ما تقترجه ، فينتجه بالفلسفة إلى تبرير الانحراط الشامل وشمول الحياة بدلا من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار .

أما ليفى ستروس فإنه فى نص ورد بكتاب « الآفاق الحزينة » ، يعبر عن عدم الرضا بخصوص معالجة الفلسفة للموضوعات المختلفة . يقول النص : « لقد تعلت في السربون أن كل مسألة ، صعبة كانت أم تافهة ، يمكن أن تحل بتطبيق منهج واحد ، هو دائما ، يتلخص فى أن نقابل بين تفسيرين تقليديين للمسألة . وأن نقسّم الأول مصحوبا بتبريرات الحس المشترك

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu » , Plon, 1971, p. 270.

(٢) العقد الثالث من القرن العشرين .

(3) AUDRY : « Colette : Sartre » , (Seghers, 1966) p. 7.

Les justifications du sens commun ، ثم تهدم هذه التبريرات بواسطة التفسير الثاني ، وأخيراً يرفض التفسيرين لصالح تفسير ثالث يحتفظ ببعض صفات التفسيرين الأولين ... إن هذه التبريرات كثيراً ما تصبح كلامية exercices verbaux ، وقائمة على فن اللعب بالألفاظ الذي يحل محل التفكير ..
 « إن قصور هذا للنهج ليس ناجماً فقط عن أنه يقدم حلاً أو حلاً
 Un passe Partout ، بل لأنه لا يرى في ثراء موضوعات التفكير إلا صيغة واحدة متشابهة دائماً ... »

لقد طلب منا أن نجرب طريقة ديناميكية ، تأخذ كنقطة بداية النظريات النظرية Les théories les moins adéquates كي نرتقى منها بعد ذلك إلى النظريات الأكثر دقة ، وفي نفس الوقت - وبسبب الاهتمام بعنصر التاريخ الذي استحوذ على تفكير أساتذتنا - كان يجب أن نفسر كيف تولدت الأخيرة بالتدريج عن الأولى . إن هذا المنهج لا يكشف عن الخطأ والصواب بقدر ما يبحث عن كيفية التغلب التدريجي على المتناقضات ، (١).

ويفهم من هذا النص أنه لا فائدة من التفلسف في نظر ليني ستروس ، لأنه ضرب من تأمل الشعور لذاته Une sorte de contemplation de la conscience par elle même (٢) . وفي نطاق معارضته للفلسفة نجد أنه يساهم مذهب الظواهر ويقول : « إننا مع إحترامنا للفينومينولوجيا السارترية إلا أننا لا نرى فيها سوى نقطة انطلاق وليس نقطة وصول » ، (٣).

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 54, 55.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 563.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

ويصرح في موضع آخر :

« إن الفينومينولوجيا طالما كانت تثيرني لأنها تفترض إتصالاً *continuité* بين الواقع والمعاش *le vécu* ، ونحن لا نمانع في أن يكون الواقع مشتملاً ومفسراً للمعاش . وقد تعلمت من أثيراق الثلاث أن الالتئصال بين التعطين ويتصف بعدم الإتصال *discontinuité* ، وأنه لكي نضل إلى الواقع ينبغي أولاً أن نستبعد المعاش على أن نعده بعد ذلك في تركيب يخلو من الإحساسات *Une synthèse dépouillée de toute sentimentalité* » (١)

إن القارئ لكتابات ليني ستروس يمكنه أن يلاحظ أن الرجل إنما يتحدث عن الفلسفة والفلاسفة بحفاوة ظاهر . وهو في حديثه مع ريمون بللور Raymond Bellour يفسر سبب هذه الجفوة فيقول :

« إننا نشعر لدى البعض برغبة في إستبعاد سيطرة الفلسفة على أبحاث تحاول أن تصبح وضعية ... إن هذا هو السبب العميق لسوء التفاهم الذي يقابل بيني وبين بعض الفلاسفة . ولما كنت أرفض حججهم في نطاق أبحاثي ، فإنهم يتصورون أنني بصدد تطبيق طرائقي في ميدانهم ، »

وعندما سئل : أليس مجال الفلسفة يعني عدم وجود أي مجال محدد بقدر ما يعني إشتماله لجميع المجالات ؟ أجاب ليني ستروس :

« ينبغي على الفلاسفة الذين - تتمتعوا مدة طويلة - بميزة خاصة أعظمهم الحق في التحدث عن كل شيء وفي كل مناسبة ، ينبغي عليهم أن يذعنوا إلى أن الكثير من الأبحاث لا تتناول إليها يد الفلسفة (٢) » .

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(2) Entretien avec Raymond Bellour, in (Les Lettres Françaises, no. 1165, 12 Janvier, 1967).

التأرجح بين العلم والفلسفة :

ومهما كان من أمر استقلال الأنثروبولوجيا عن الفلسفة رغم المواقف الفلسفية التي يتحمل مسئوليتها لـبيني ستروس والتي ستتعرض لها في هذا الفصل ، فإن أحداً لا ينكر أن العلم والإيديولوجيا يساند كل منهما الآخر . وإذا كان العلم يخلق المعرفة ابتداء من موضوع " حقيقي " ، " réel " ، فإن كلمة " حقيقي " هنا تعني أن العلم يؤدي إلى المعرفة في نطاق إيديولوجي معين . (١)

ونحن نميل إلى تأييد بيركرسان (٢) Cressant في أن لبيني ستروس يميل إلى التأرجح بين العلم والفلسفة وذلك على مستويين :

(أ) في أحاديثه وندواته ، فإنه يحوم حول أرض الفلسفة عندما يقبل أن ترد أبحاثه إلى مجرد تأملات عن الإنسان وعن النفس وبناءاتها . فالنفس الإنسانية على اعتبار أنها تنسب إلى هذا العالم ، فإنها تشاركه في نفس الطبيعة . إنها شيء بين الأشياء ، وهذا هو ما يعطينا الحق في التحدث عن علوم الإنسان (٣) .

(ب) في كتاباته ، حيث تظهر اهتماماته الفلسفية ومقولاته . وقد انفق الباحثون على أن مسألة التفسيرات التأملية في طبيعة التاريخ وهي من المسائل التي تعرض لها لبيني ستروس في جميع مؤلفاته ، وأيضا المسائل الفلسفية بوجه عام قلما كانت تلفت انتباه الأنثروبولوجيا منذ ما يقرب من نصف قرن (٤) .

(1) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 10.

(2) Ibid., p. 16.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 60.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 146.

وإذا كنا قد قدمنا أن الإيديولوجيا والعلم يرتكز كل منهما على الآخر ،
وإذا علمنا أن الأنثروبولوجيا البنائية ليست هلسا وإنما هي مجموعة أبحاث
تحاول أن تصبح وضعية ، لذا يمكن أن نفهم أن الموقف المتوتر مع الفلسفة
مستمر أبداً في كتابات ليفي ستروس .

اعتقادات بسيطة : Des Convictions rustiques

في سنة ١٩٦٧ كتب دوميناك J. M. Domenach يقول :
« إذا صح أن كلود ليفي ستروس قد حرص على أن يكون رئيساً لمدرسة
فكرية ، فلا بد من التسليم بأنه قدم الفلسفة أو قل أنه قدم الالفلسفة
l'antiphilosophie التي تركز عليها جميع البنائيات - tous les structur-
ralismes » (١).

وقد أثارَت هذه العبارة ردود فعل شتى ، ولاشك أن صاحب البنائية
نفسه لم يكن راضياً عنها .

وبعد ظهور كتاب « الإنسان العاury » سنة ١٩٧١ (٢) كتب دوميناك مقالا
آخر بعنوان Esprit جاء فيه :

« رغم أن البعض قد اتهمني بسوء النية عندما أطلقت على البنائية أنها فلسفة ،
فها هو صاحب البنائية نفسه يتقدم صراحة نحو أرض الفلسفة في خاتمة
« الإنسان العاury » .

(1) DOMENACH J.-M. : « Le requiem structuraliste »,

(Esprit, Mars, 1973) ;

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme Nu », Plon, 1971.

لقد كان كتاب « الإنسان العاury » هو آخر ماظهر من المجموعة
المثولوجية التي بدأها ليفي ستروس سنة ١٩٦٤ والتي تضمنت أربعة مجلدات. (١)
كما كانت خاتمة « الإنسان العاury » هي بمثابة خاتمة لجميع مؤلفاته على حد
تعبيره هو. (٢) وقد حاول فيها أن يلقى نظرة عامة على أبحاثه تخفضت عن
بعض الاعتقادات البسيطة. (٣)

غير أن الفلسفة لا ترعى في أرض حريتها البنائية. فصاحب الأنثروبولوجيا
البنائية يقرر بأن :

« الأساطير لا نتحدثنا عن نظام العالم أو طبيعة الواقع أو أصل الإنسان
أو مصيره. كما أنه لا ينبغي أن نتوقع منها أي مبادرة ميتافيزيقية لإرضائنا
أو أي مبادرة لنجدة الإيديولوجيات التي تحتضر. » (٤).
ويصرح ليفي ستروس في نفس لاحق :

« بأن البنائية تقترح على العلوم الإنسانية أنموذجا معرفيا هو أقوى من كل
ما عرفته حتى الآن. فهي تكشف وراء الأشياء عن وحدة وتناسق يعجز عن
كشفها مجرد وصف الظواهر التي تبدو للناظر وكأنها متناثرة بدون تنظيم. » (٥).
وعلى عكس ما جاء في العبارة الأولى، نجد أننا بصدد كشف عن نظام معين

(١) سبق أن أشرنا إلى هذه المجلدات الأربعة ص ٧٤.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(3) Ibid., p. 570.

(4) Ibid., p. 571.

(5) Ibid., p. 614.

للأشياء ، أو بصدد إضفاء النظام على هذه الأشياء . ومن هنا نجد أن الأساطير تحدثنا عن نظام العالم . وهي تمكننا من أن نتساءل عما يمكن أن يتضمنه نظام العالم بالنسبة للإنسان وبالتالي نقرب من التفلسف .

إقصاء الشعور :

وقد أدى الحرص على الروح العليية بليفي ستروس إلى إقصاء الشعور la conscience (وهو عنصر الذاتية) من البحث .

وإذا سلمنا أن من الطبيعي ألا يتدخل الشعور في عملية البحث في الظواهر الطبيعية ، إلا أن افتراض تنفيه تماما في دراسة الظواهر الثقافية إنما هو مثير للدهشة .

غير أن ليفي ستروس يصر على أن الشعور هو « العدو السري لعلوم الإنسان » .

« وقد نجحت الفلاسفة مدة طويلة في أن تجعل علوم الإنسان سجيئة في دائرة لا ترى في داخلها سوى الشعور وهو يتأمل ذاته ... ولقد كان أهم ما يتميز به الشعور أنه يخدع ذاته ... لذا فإن ما أنجزته البنائية بعد روسو وماركس ودوركايم وسوسير Saussure وفرويد هو أنها كشفت أمام الشعور موضوعا آخر ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا تماثل العلوم الفيزيائية والطبيعية فيما أثبتته من أنها الوحيدة التي تسمح بممارسة المعرفة » .

« ومع ذلك فإن أعمال الشعور يظل يمكننا على مستوى الفكر » .

« فالشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذي يتعامل معه ، إنه هو هذا

الواقع نفسه وقد انكشفت حقيقته . اذ ليس هدفنا إدخال الذات أو -الشعور
(le sujet) فى ثوب جديد ، (١).

وكان ليفي ستروس يسخر من ادخال عنصر الذاتية فى البحث ، وكان يقول
عنه أنه كنز فقير « Pauvre trésor » . وهنا يسأل دوميناك : ألا تتضمن هذه
السخرية إصدار حكم عن حالة الإنسان (٢)؟ ثم ألا يعنى تحرير كل هذه الأفكار
بأسلوب شاعرى يبتعد عن أسلوب العالم أن المتحدث هو هذا « الكنز الفقير » ؟

وإذا كان ليفي ستروس قد استبعد « المعاش » وامتدح التفكير المهادى
la pensée froide البعيد عن الذاتية ، فإن هذا لا يمنع من التصريح بأن
الموسيقى والأدب قد توارثا الأسطورة (٣) (رغم ما فى الموسيقى والأدب
من ذاتية) ..

ويتفق ميشيل بانوف مع دوميناك على أن ليفي ستروس يدخل الشعور
والذاتية دون أن يدرك . وهو لى يدل على ذلك يستعين بعبارة وردت
فى خاتمة « الإنسان العارى » يقول فيها ليفي ستروس :

« إننا بعد أن برهنا على التتالى الصارم للأساطير ، وبعد أن نسبنا إليها صفة
الأشياء ، فإن التحليل يظهر الصفة الأسطورية للأشياء : العالم والطبيعة
والإنسان » (٤).

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 563.

(2) Esprit, Mars, 1973, op. cit., p. 696.

(3) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 583.

(4) Ibid., p. 620.

ويتساءل بانوف : لمن إنكشفت الطبيعة الأسطورية للأشياء ؟ ومن الذى يردد أن الأشياء هى أيضاً ذات طبيعة أسطورية ؟ أليس فى هذا رجوع إلى الشعور وهو يناجى ذاته ؟ ثم يخلص بانوف إلى أن قوة الحجّة عند ليفى ستروس يغيبى ألا تهز فى نظر كثيرين فنحن الآن بصدد د اعتقادات بسيطة ، (١).

ويمضى ليفى ستروس فى إتجاه الذاتية على حد زعم بانوف عندما يصرح د بأن مدى تأثير كتاباته لا يمكن أن يقيم من الخارج إلا بواسطته هو نفسه (٢) . ونظراً لخطورة هذا التصريح ، ولما يعنيه من أن ليفى ستروس لا يسير فقط فى إتجاه الذاتية ، وإنما يبتعد تماماً عن روح العلم ، لذا فقد رأينا لنصافاً للحق أن نورد السياق الذى تضمن هذا التصريح .

تحدث ليفى ستروس عن مؤلفاته وأبحاثه التى تردت عند البعض إلى د صورة خالية من المعنى ، ولذا فإنه يقرر :

د إن ما إشتملته من معنى إنما يوجد متضمناً ومضغوطاً فى داخل النسق ، وكل من تعرض إلى هذا النسق دون أن يكون مزوداً بهذا السّم الإثنولوجي الهائل الذى يمثّل ثقافات وظنية فى العالم الجديد لن يتمكن من النفاذ إلى معناه الداخلى ، أما الإقتصار على الرؤية من الخارج فإنه يلغى أى معنى . وعليه ، فإنه لا داعى للدهشة إذا شعر الفلاسفة وكأنهم خارج السياق : إنهم خارج السياق فعلاً ، على خلاف علماء اللغة والإثنولوجيين الذين يهتمون الأمر مباشرة . فعلماء

(1) PANOFFJ Michel; «Lévi-Strauss», tel qu'en lui-même;

(Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 620.

اللغة يسكون بالصورة ، والإثنولوجيون يسكون بالمضمون ، (١).

« لئى خير من يفهم « رباعيات » (٢) ، سواء تعرضت اليها من الداخل حيث عشتها ، أو من الخارج حيث تباعدت هي الآن لتكون جزءاً من ماضى (٣).

عما تقدم يتضح وجه الحق فيما نسب إلى ليني ستروس ، فهو لا يدعى لنفسه فقط القدرة على فهم مؤلفاته إذ يشترك معه فى ذلك علماء اللغة والإثنولوجيون .

أما عن المضى فى إتجاه الذاتية والذي رأى فيه كل من دومينيك وبانوف خروجاً على مقومات الاتجاه البنائى ، فللحق نقول أن هذا صحيح رغم أن ليني ستروس يقرر فى مطلق خاتمة « الإنسان العارى » (٤) أن كلمة « نحن » التى حرص دائماً على استعمالها لم تكن فقط « بسبب التواضع » بقدر ما كانت تترجم الرغبة العميقة فى أن تنظم « الآنا » فى « نحن » .

أما « الآنا » التى ظهرت فى خاتمة المجموعة الميثولوجية فقد مهد لظهورها ليني ستروس نفسه بعد أن انتهت أبحاثه وأصبحت جزءاً من ماضيه . فكان له الحق فى أن يلقى عليها نظرة من الخارج يقول :

« إذا كان للآنا أن تظهر ، فتوقيت ذلك هو عندما تكون قد انتهت من عملها الذى يحتم استبعادها ، عندئذ يمكننا بل ينبغى عليها أن تلقى على هذا العمل

(1) Ibid., p. 620.

(٢) الإشارة هنا للمجموعة الميثولوجية .

(3) Ibid., p. 620.

(4) Ibid., p. 559.

نظرة عامة هي شبيهة بنظرة كل من أراد أن يقرأ هذا العمل دون أن يكون قد اضطر لكتابته ... إن هذا الفصل يهدف الى التعليق على عمل منتهى . فالحرر وقد انتهت مهمته سيعطى لنفسه الحق في أن يتحدث عن نفسه وأن يستخلص تعاليمه (١) .

لينى ستروس كعلم :

سبق أن ذكرنا في القسم الأول من الكتاب أن البنائية تقدم تفسيراً كافياً لا يلجأ إلى أى واقع خارج النفس . فالمعرفة يجب أن تنصب أساساً على الدراسة بالحالة للوضوع . وهذا القول يفترض أن هذه الدراسة كافية ، وأن الموضوع يحتوى على معقولية ذاتية ومستقلة . غير أن هذا الزعم من شأنه أن يضعنا أمام مشكلتين أساسيتين : أما الأولى فإنها تتعلق بمساهمة العلوم الإنسانية ، وأما الثانية فإنها تتعلق بالعلاقة بين النفس العارفة والشئ المعروف .

وفيما يختص بالمشكلة الأولى فإن لينى ستروس يرفض الفلسفة كما سبق أن قدمنا . وهو يرفض التاريخ لأن الأحداث التاريخية ينقصها الضرورة كما سنوضح في مرحلة قادمة من هذا الفصل .

أما التحليل النفسى ، فعلى الرغم من عشقه له أول الأمر لأنه هو الذى ألهم بفكرة اللاشعور كما أوحى بمقولة المغزى *Catégorie du Signifiant* ، فإن لينى ستروس يرفضه لأنه آخر ما لجأ يحتج به الشعور أو (الذات) *le Sujet* . وفيما يختص بالمشكلة الثانية في العلاقة بين النفس العارفة والشئ المعروف

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

فيمكننا الإستعانة بما كتبه ليفي ستروس عن المبدأ المستمر للنسق . يقول :

« إن البنائية الأصلية تحاول أولاً أن تمسك بالخصائص الأساسية لأنماط معينة . وهذه الخصائص لا تدبر عن شيء يكون خارجاً عنها . وإذا كان ولا بد أن تتصل بأشياء خارجة عنها ، فينبغي الإتجاه نحو جهاز المنح منظوراً إليه كشبكة ، حيث الأنساق الإيديولوجية المختلفة تترجم خاصية أو أخرى لبناء معين ، وحيث يكشف كل نسق عن نمط معين من العلاقات » (١).

وإذا كانت الخصائص الأساسية لأنماط معينة ، فينبغي أن يمسك بها في ذاتها دون الرجوع إلى واقع خارجي ، فما القول في هذا العنصر الموجود خارج النسق المدروس وهو رغم ذلك ضروري ، أعني النفس التي تلاحظ وتأمّر ؟

« وإذا كان ليفي ستروس يقرر في هذا النص بأن هذه الخصائص ، يمكن أن ترد إلى التنظيم الخفي *organisation cérébrale* ، فلما أن لسأل (٢) : هل هذه الشبكة الخفية *Ce réseau cérébral* هي من نفس نمط الأنساق المدروسة ؟ وفي هذه الحالة كيف يدرك الشبيه شبيهه ؟

Comment le même peut-il connaître le même ?

هل هو مختلف عنه ؟ Est-il différent ؟ ولكن ما السند الذي نرجع إليه في هذا الاختلاف تاريخياً وعقلياً ؟

إن هذا الغموض في موقف ليفي ستروس يمكن أن يتكشف في عبارة أخرى يقول فيها : « إن ما أنجزته البنائية ... هو أنها كشفت أمام الشعوب موضوعاً آخر ، (غير ذاته) ، أي أنها وضعت أمام ظواهر إنسانية ، وهي في هذا

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 561.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 698-699.

تمائل العلوم الفيزيائية والطبيعية، (١). إذا كان هذا الموضوع الآخر هو عبارة عن أنساق ثقافية ، فليس من المدهش أن يتعرف العقل على قوانينه في هذه الأنساق . فالشيء يدرك الشيء ، والشيء يدرك ذاته ، أى أن الشعور يدرك ذاته بخلاف ما جاء في النص من أن البنائية تكشف أمام الشعور موضوعا آخر .

وهنا يظهر التناقض بل التناقض في موقف ليفي ستروس ، فالشيء هو نفسه وغيره في نفس الوقت . غير أن التناقض الذى نكتشفه هنا هو في الحقيقة ما يعنى ليفي ستروس من مواجهة مسألتين تظهران بهذا الصدد : أولا من أين أنت الرغبة في الكشف أو إرادة الكشف (عن هذا الموضوع الآخر) ، ومن أين أنت القوة لتنفيذها ؟ وثانيا ما مصدر وأصل هذا الحجاب الحاجز بين النفس التى تعرف وبين الواقع المعروف ؟ خصوصا وأن ليفي ستروس يحدد أن هذا الواقع هو النفس المفقودة وقد ظهرت (٢) *l'esprit perdu et retrouvé* . أو بمسألة أخرى ، إذا كان الشعور لا يختلف مادته عن الواقع الذى يتعامل معه ، أى إذا اعتبرنا أنه هو هذا الواقع نفسه وقد إنكشفت حقيقته ، (٣) ، فإن من حقنا أن نسأل : كيف تنكشف هذه الحقيقة ؟ ومتى تنكشف ؟ وما الذى يؤجل تكشفها ؟

وإذا كان من الصعب أن نجد إجابة على هذه الأسئلة عند ليفي ستروس فلا أقل من أن يعطى لنا الحق في ترجيحها له خصوصا وأنه هو القائل : « لقد

(1) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

(2) DOMENACH J.-M. : op. cit., p. 699.

(3) LEVI-STRAUSS : *L'Homme nu*, p. 563.

كان هدفى فى كل ما قدمت من أبحاث أن أفهم كيف تعمل النفس الإنسانية ،
«Comme dans tout ce que j'ai essayé de faire, il s'agit
de comprendre comment fonctionne l'esprit des hommes» (١).

وإذا كانت هذه الأسئلة هى فلسفية بالدرجة الأولى فلعله لم يكن بوسعها أن
يتعرض لها لأنه وإن كان د يلمح المنظر الفلسفى من بعيد إلا أنه يفضل التحول
عنه إلى الطريق الذى رسمه لنفسه مسبقا ، (٢). ولهذا كله ، فإننا سنقول مع
Pierre Cressant « إن الإقتصار على دراسة الانسجام الداخلى للنصوص معناه
إخراج ليفى ستروس من أرض الإثنولوجيا حيث يفضل أن يكون والدخول به
إلى أرض الفلسفة » (٣).

وسنحاول الآن أن نبحث مكانته العلمية .

إن مكانة ليفى ستروس العلمية لا يختلف عليها النقاد . إلا أنهم يتفقون على
أن كتاباته عسرة الفهم سواء أكانت بالفرنسية أو بالانجليزية ، كما يتفقون كذلك
على أن نظرياته تتصف بالتعقيد المثير (٤) « Une complexité déroutante » .

ومهما يكن من شئ فإن ليفى ستروس لم يكن عالما أنثروبولوجيا عاديا وهو
الذى تخرج من قسم الفلسفة ودرس القانون مما قد أثر فى نظراته للإنسان والعالم .

(1) LEVI-STRAUSS : «Les Lettres Francaises», no. 1165,
Jan., 1967, p. 1.

(2) LEVI-STRAUSS : «Esprit, Nov., 1963», p. 630.

(3) CRESSANT : «Lévi-Strauss», p. 36.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 151.

وفي هذا يقول إدموند ليفش :

« لا يجب أن نفهم أن ليفي ستروس قد امتشق أسلحته الأولى من الفلسفة والقانون. إنه في أغلب الحالات يتصرف كالحامي الذي يدافع عن قضية لا كرجل العلم الذي يبحث عن الحقيقة » (١).

وإذا كان موضوع الأنثروبولوجيا الاجتماعية الذي يتفق عليه سائر الأنثروبولوجيين هو السلوك الاجتماعي الحقيقي للكائنات الإنسانية ، إلا أن الأنثروبولوجيا الاجتماعية عند ليفي ستروس هي فرع من السيميولوجيا sémiologie (٢)، وهذا معناه أن اهتمامه ينصب على البناء المنطقي الداخلي لمداولات الرموز (٣). فأنساق الزواج في المجتمعات المختلفة تعتبر متغيرات لبناء منطقي عام ومستتر .

وقد أخذ على ليفي ستروس أنه ينهر بالكمال المنطقي و للأنساق Systèmes ، لدرجة أنه لا يعترف بما تفرضه الوقائع الأمبيريقية . وفي هذا يقول ليفش Leach :

« إن الحجج المنطقية التي تضمنها كتاب و البناءات الأولية للقرابة ، كانت موضع توبيخ و توبيخ بأمثلة إثنوجرافية مناسبة ، وبالطبع فإن ليفي ستروس لم يلتفت إلى الشواهد السلبية المخالفة لحججه رغم كثرتها » (٤).

(1) Ibid., p. 28.

(٢) كلمة سيميولوجي تعني العلم الذي يدرس دور الرموز في الحياة الاجتماعية (راجع قاموس لالاند) .

(3) LEACH Edmund : Lévi-Strauss, p. 151.

(4) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 159.

وهو على سبيل المثال قد إعتبر أن « منع الاتصال بالمحارم ، قانونا عاما رغم أن شواهد الواقع والتاريخ لا تؤيده على طول الخط .
« وقد كان يبدو ليفي ستروس أنه قادر على أن يهدم ما يبحث عنه تماما كما توقع . وبالتالي فإن كل حقيقة مهما كانت ظنية هي مقبولة طالما أنها تتماشى مع توقعاته المحسوبة بالمنطق ، وقد يصل به الأمر إلى إنكار الحقائق التي تسير على عكس النظرية ، (١).

وقد أخذ على ليفي ستروس أيضاً أنه يتناول الأشياء المحسوسة في نسق رياضي صارم . وهو ينسى أن الرموز التي يستخدمها الرياضيون تكون محايدة من الناحية الانفعالية ، بينما الرموز المستخدمة بواسطة التفكير البدائي تكون مشبعة بقيم التحريم *sont lourdement chargés de valeurs tabous* . وليس معنى هذا أن نتائج ليفي ستروس تتجرد من الصحة ، غير أنه من الممكن القول بأنها أقل دقة مما يريد هو . وليفي ستروس يستهدف التوصل إلى أن بناء التفكير « البدائي » ثنائي *binaire* في مجموعه ، وهي النتيجة التي توصل إليها جاكوبسون في علم اللغة . وإذا صح أن المخ الانساني يميل في جميع المواقف إلى إجراء فصم ثنائي *opérer un découpage binaire* إلا أنه من الممكن أن يقوم بإجراء آخر لم يشر إليه ليفي ستروس (٢). وإذا كان « تفكير الفطرة » يمارس في نطاق قواعد محددة أملتها الوظيفة الرمزية *la pensée s'aliène dans des codes* فيخشى من أن يؤدي هذا في النهاية إلى تفكير لا يفكر *une pensée qui ne pense pas* (٣). وفي كتاب « الآفاق الحزينة » يقول صاحب الأنثروبولوجيا البنائية :

(1) Ibid., p. 28.

(2) Ibid., p. 136.

(3) RICOEUR p. « Esprit, Nov., 1963, p. 606.

وإننا من دراستنا للمجتمعات المختلفة سنتوصل إلى المبادئ العامة للحياة الاجتماعية. ومن الممكن أن نخدمنا هذه المبادئ في إصلاح عاداتنا نحن ... ذلك أن مجتمعتنا نحن هو الوحيد الذي يمكننا أن نغيره دون أن ندمره ، (١).

وقد استغل إدموند ليث هذه العبارة ليبين أن ليفي ستروس يتصف بأنه خيالي visionnaire وهي صفة ضد العلم لأنها تجعلنا نقبل بصعوبة شواهد عالم وضعي كما يظهر لنا (٢).

وإذا كان البحث عن الخصائص الأساسية للعالم الفيزيقي أو النفس هو الهدف الرئيسي للجيولوجي وعالم النفس ، فإن ليفي ستروس يبحث في الأنثروبولوجيا عن خصائص أساسية ، (٣) أيضا . وهو يتصور أن الشعوب البدائية هي نماذج مصغرة ، لها هو أساسى لدى الانسانية ، كما يعتبر أن بناءات التفكير ، البدائي ، تظل حاضرة في أفكارنا الحديثة بنفس الدرجة التي توجد بها في أفكار أولئك الذين ينتمون إلى مجتمعات بدون تاريخ . ورغم هذا فإن ليفي ستروس كان يتحفظ جيدا عندما يتصل الأمر بمحاولة إثبات هذه المساواة . ففي الفصل الخامس من كتاب « تفكير الفطرة » يحاول أن يفرق بين مجتمعات بدائية هي كالفطائر والحلوى بالنسبة للأنثروبولوجي لأنها تتميز بالآليات Statiques وبأنها خارج الزمن ، وبين مجتمعات متقدمة يصعب تطبيق التحليل الأنثروبولوجي عليها لأنها « في التاريخ » (٤) . وقد شعر بول ريكير بهذه الصعوبة في منهج ليفي ستروس . فهو يقرر :

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 424.

(2) LEACH Edmund : op. cit., p. 26.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 49.

(4) LEACH Edmund : op. cit., p. 23.

« بأن تفكير الطوطميين هو الأقرب للبنائية وذلك لأن مضمونه تافه رغم تصنيفاته العبقريّة » (١).

وقد كان النقد الذى وجهه بول ريكيير إلى البنائية يعتمد أساساً على أن هذه الأخيرة فى تفسيرها للإنسان من خلال الميثولوجيا إنما اعتمدت فقط على أبحاث مجالها الهنود الأمريكيون وهى بهذا أهملت الأصول السامية والافريقية والهندية التى أنبتت الفلسفات والديانات بل وكانت هى الأصل فى الثقافة الغربية ذاتها . وإذا كان ليفى ستروس يسمح بأن تنسحب نتائجه على جميع الثقافات فإن ريكيير يذكر فى دحض ذلك أن الأساطير الطوطمية الاسترالية لا تؤسس على بناءات بقدر ما تؤسس على أحداث : فظهور الجد الطوطمى على نقطة معينة من الأرض وأيضاً رحلاته التى أتت بالبركة على كل مكان حل به من شأنه أن يكون حافزاً للأحفاد كي يتعلقوا بالأرض ويحرصوا على التمسك بها (٢) . البناءات لا تكفى إذن فى التفسير كما أن التعميم وإطلاق الحكم من شأنه أن يودى إلى دوجماتية طالما أثار ليفى ستروس عندما صدرت عن الفلاسفة .

إن ليفى ستروس فى خاتمة كتاب « الإنسان العارى » يقرر أن تفسيراته قد احتوت جميع التفسيرات ، كما يزعم أن ما استخلصه من تفسيره للأساطير يفوق كل ما استخلصه الفلاسفة فى دراساتهم للأسطورة على مدى ٢٥٠٠ سنة (٣) . وهو

(1) RICOEUR p. : «Structure et herméneutique», in Esprit, Nov., 1963, p. 608.

(2) Ibid.

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», 572.

بهذا قد نخلع رداء العالم في نظر كثيرين حتى قبل أن عدد المنشقين عليه قد تعدى بكثير عدد الاتباع . يقول أحد المنشقين :

« ان من أختار أن يكون أنثولوجيا حتى عام ١٩٥٥ كان عليه أن يقتدى بليفى ستروس ، لأن المناخ العلى لم يكن ليستشق بدونه . أما وقد أراد أستاذنا أن يتقودنا إلى رماد أراد أن يملأ به السماء الفارغة ، فعلينا أن نقول له : دعنا نفترق ، فقد أصبح الوقت مناسباً » (١) .

ومهما كان من قيمة هذه المأخذ على منهج ليفى ستروس ، فيلبنى الاعتراف مع إدموند ليتش بأن هذا المنهج يمكن أن يقيم بما له من وظيفة اجرائية

• Opérationnelle

وإذاً تمكنا بتطبيق هذا المنهج على المعطيات الأنثروبولوجية من الوصول إلى لحاحات *spécus* لم تكن لدينا من قبل ، وكانت هذه اللحاحات تلقى الضوء على وقائع إثنولوجية لم يسبق لنا التنبه إليها ، عندئذ سنشعر بما لهذا المنهج من نتائج إيجابية. وأسمحوا لي أن أقرر بأن هذا الشعور قد تكرر لدينا في مناسبات عديدة ، (٢) .

ليفى ستروس الفيلسوف :

يرى دومينيك أن ما كتبه ليفى ستروس في المجموعة الميثولوجية من الممكن أن يسمح بتكوين نظرة جديدة للعالم أو على الأقل فإنه يحثنا على تغيير نظرنا القديم . كما يرى أن هذا الجانب الفلسفى عند ليفى ستروس لا يقل أهمية

(1) Panoff : (Esprit, Mars, 1973), p. 710.

(2) LEAÇH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 87.

عن الجانب العلمى مهما قويت حجته خصوصا بعد أن تكشف لنا عدم كفاية هذا الجانب الأخير (١).

والحقيقة أن ليفى ستروس يتحمل مسئولية مواقف هـى بلاشك تتعدى نطاق العلم وتتصل بالمجال التقليدى للكشف الفلسفى والثقافة الفلسفية ، كما أن هذه المواقف الفلسفية لم تظهر فقط فى المجموعة الميثولوجية التى بدأت بظهور دالتيه والمطبوعه سنة ١٩٦٤ ، وإنما ظهرت فى مقدمة لكتاب موبس سنة ١٩٥٠ ، و دالآفاق الحزينة ، سنة ١٩٥٥ . الأمر إذن ليس من قبيل النظرات الفلسفية التى يختتم بها العالم حياته العلمية ، وإنما هو نتيجة اتجاهات فلسفية متأصلة جعلت صاحب الأنثروبولوجيا البنائية يتفادى الشواهد السلبية المخالفة لحججه وآرائه .

الطبيعة والثقافة :

لقد اتفق الباحثون على أن ليفى ستروس صاحب فلسفة مادية . فهو عند سارتر مادية صورية Matérialiste transcendental (٢) . كما أنه يقيم دعائمه أول فلسفة مادية متناقضة فى هذا العصر طبقا لرأى لأكروا Lacroix (٣) . ولقد كان ازدواج التقابل (طبيعة / ثقافة) من أهم المحاور الأساسية فى الفكر البنائى عند ليفى ستروس . فبالإضافة إلى استخدام هذا التقابل

(1) DOMENACH : (Esprit, Mars, 1973) p. 697.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 124.

(3) LACROIX : «Panorama de la philosophie Française Contemporaine», p. 221.

في تفسير الظواهر الأنثروبولوجية ، وهو ماسبق عرضه في القسم الأول من الرسالة ، يحدد ليفي ستروس يتخذ موضوعاً للتأمل المحض . فهو في محاضراته بالكوليج دى فرانس عام (١٩٥٩ — ١٩٦٠) يرى أن الثقافة والمجتمع تظهران لدى الكائنات الحية كحليين متكاملين لمسألة الموت . والجانب الاجتماعي موجود لدى الحيوان ، ووظيفته أن يمنع الحيوان من معرفة أنه مائت ، وأما الثقافة فهي بمثابة رد فعل الإنسان حيال الشعور بأنه مائت . (١)

والفيلسوف البنائي لا يبعد كثيراً عن سارتر في هذه النقطة . فالثقافة عند سارتر هي انطلاق مستمر perpétuel arrachement وتجاوز dépassement أى ابتعاد عن العدم والموت . أما عدم الانطلاق فإنه يحدد بانزلاق في المادة الجامدة ، أى يحدد بموت معاش للذات Mort vécu de La conscience . يفضى إلى الجحيم l'Enfer . غير أن سارتر يقرر عدم إمكانية رد الجانب الثقافي إلى الجانب الطبيعي ، (٢) ، وهو ما لا يوافق عليه ليفي ستروس . وإذا كانت محاضراته بالكوليج دى فرانس قد أشارت بالتقابل (طبيعة / ثقافة) إلى التقابل (حيواني / إنساني) ، يحدد في محاضراته مع جورج شاربونييه (٣) ، أن ليفي ستروس يغير الحدود بين الطبيعة والثقافة . إذ أشار إلى أن الحيوانات يمكن أن يكون لها ثقافة : فالتل يمكن أن يشيد قصوراً تحت الأرض غاية

(1) LEVI-STRAUSS : «Annuaire du Collège de France, Paris, 1960.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(3) CHARBONNIER, Georges ; «Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, Plon, 1961,

في التعقيد . غير أن بقية النص يشير إلى أننا مازلنا في نطاق الطبيعة بسبب عدم وجود لغة بمعنى الكلمة . وفي المجموعة الميثولوجية ، نجد أن ليفي ستروس لا يتردد في نسبة الثقافة إلى ما هو غير الإنسان (تفريد الطيور مثلاً) (١) .

ويتسائل ليفي ستروس عن السبب الذي من أجله يميل الناس إلى التميز عن الطبيعة رغم أنهم جزء منها ، وكان عليهم أن يستمروا على صلة بها إذا أرادوا الاستمرار في الحياة ؟ (٢) ثم يلاحظ (وهي ملاحظة أقرب إلى علم الآثار منها إلى الأنثروبولوجيا) أن الإنسان قد استعمل النار منذ القدم كي يشتغل بطعامه من حالة النوى (الطبيعي) إلى حالة المطبوخ (المصطنع) . وإذا تساءلنا عن السبب في هذا رغم أن الإنسان ليس مضطراً لأن يطبخ طعامه ، فإن ليفي ستروس يجيب بأنه يفعل ذلك لأسباب من نوع رمزي كي يميز نفسه عن الحيوان . وهكذا كانت النار والطبخ رمزين أساسيين تميز بهما الثقافة عن الطبيعة . (٣) والإنسان لا يتنكر تماماً للطبيعة ، فهو يخلق الثقافة على نسقها . وإذا كان إدراكنا للطبيعة الذي يبدأ بالحواس قد تمخض عن اكتشاف علاقات معينة ، فإن هذا مرجعه إلى طريقة عمل الحواس وأيضاً للعملية التي بمقتضاها يفسر المخ المثيرات التي تعرض عليه . أما التاج الثقافي فإنه يشمل نفس هذه العلاقات المكتشفة ، وأنه يتولد على نسقها . ولا ينبغي أن نضل الطريق في تفسير ذلك . فليفى ستروس ليس مثاليًا idéaliste على طريقة جورج باركلي ، فهو لا يزعم أن الطبيعة لا وجود

(1) FAGES J-B. : «Comprendre Lévi-Strauss», p. 46.

(2) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 142-143.

(3) Ibid., p. 143:

لها. إلا في إدراك تمارسة النفس الانسانية . فعند ليفي ستروس الطبيعة هي «في ذاتها»
 " en soi " تمثل الواقع الاصيل Une réalité authentique ، وهي محكومة
 بقوانين طبيعية يكشف عنها الإنسان بأبحاثه العلمية ، غير أن قدرتنا على إدراك
 طبيعة الطبيعة تحدها طبيعة أجهزة الإدراك عند الانسان (١) .

إن القضية الأساسية التي يهتم لها ليفي ستروس هي : في البحث عن كيف ندرك
 الطبيعة . إن هذا الإدراك يبدأ بالحواس . وإذا كانت البيئة المحيطة تظهر لنا
 كتتابع لوحداث منفصلة ولا متناهية وتنتهي إلى فئات محددة ، لذا فإننا في عملياتنا
 التركيبية ، عندما نخترع الطقوس أو عندما نكتب التاريخ ، إنما نقلد إدراكنا
 للطبيعة (٢) .

وبملاحظة خصائص التصنيفات التي نستخدمها وطريقة استخدام المقولات
 Catégories التي تصدر عنها يمكننا أن نتوصل إلى نتائج حاسمة تتمثل بطبيعة
 التفكير الإنساني . وحيث أن المخ الإنساني هو نفسه ينتسب إلى الطبيعة ويصدر
 عن نفس المادة لدى جميع بني البشر ، لذا فإن النتاج الثقافي الذي يتولد عنه لا بد
 وأن يتصف بصفة العمومية Universalité كطبيعة المخ تماما (٣) .

(1) Ibid., P. 36—38.

(٢) راجع مثال الطيف الشمسي بالفصل الثالث .

(٣) لسنا هنا بصدد تناقض في تفكير ليفي ستروس بالقياس إلى ما قدمنا
 آنفا (في الفصل الخاص بالبنائية وخصائصها) من أن الثقافة لها مفهوم يتصل
 بالنسبية في كتاب القرابة . ذلك لأنها تتصف بالفسفية على مستوى الظاهرة الخام
 وبالعمومية على مستوى البناء .

يقول ليفى ستروس في كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » :

« إن اللغة والثقافة هما مظهران متوازنان لنشاط أكثر تأصلا ، أعنى ذلك الضيف الحاضر بيننا دون ما دعوة وجهت إليه للاشتراك في مناقشاتنا : النفس الإنسانية ، (١) .

النفس والاشعور :

وقد يتبادر إلى الذهن هنا لأول وهلة أن النفس عند ليفى ستروس هي وحدة ميتافيزيقية مستقلة عن الجسد أو أنها من الإنسان بمثابة الوعي أو الشعور . غير أن Fages يعلق بأن المقصود بالنفس الإنسانية هنا ليس الشعور وإنما هو بالضرورة الاشعور (١) . وليفى ستروس نفسه يقرر في موضع آخر (٢) بأن « قضايا الرياضات تعكس النشاط الخلل للنفس » ، ويعنى « أنها تعكس نشاط خلايا المخ ، وحيث أن النفس هي أيضا شيء ، فإن نشاطها يقيدها في فهم طبيعة الأشياء : بل إن التفكير البحت من الممكن أن يفسر على أن العالم يستبطن ذاته » .

la réflexion pure se résume en une intériorisation du cosmos
وحيث أن هذا التفكير يشير — في صورة رمزية — إلى بناء العالم الخارجى
la structure de l'en-dehors ، لهذا يتفق ليفى ستروس مع Beth
في « أن المنطق والوجدانية هي علوم تجريبية تلتزم إلى الإثنوجرافيا ولا ترد
إلى علم النفس » (٤) .

(١) « الأنثروبولوجيا البنائية » ، ص ٨١ .

(2) FAGES J.-B. : " Comprendre Lévi-Strauss " , P. 43

(3) LEVI-STRAUSS : " La Pensée sauvage " , P. 328.

(4) BETH, E. W. : « Les fondements logiques des mathématiques » , Paris, 1955, p. 15. (Cité par Lévi-Strauss).

ويرى سيمونيس Simonis أن التركيب الخاص بالنفس الإنسانية هو
 اللاشعور الذي يتحدث عنه ليفي ستروس (١). إن هذا اللاشعور طبيعي naturel
 لأنه عام universel ، وهو يختص بالوظيفة الرمزية ، ويحمل إمكانياتها المعنوية
 porteur de ses possibilités de significations وهو يفرض «قواعده»
 على كل عمل ثقافي . هو إذن ذو طبيعة منطقية (٢) .

Il est d'un naturel extrêmement logique

بما تقدم نجد أن اللاشعور هو أساس معقولة واتصال الظواهر الاجتماعية .
 كما نلاحظ أن الجانِب الاجتماعي والرمزي واللاشعور كلها متضمنة في بعضها
 البعض . فبفضل قوانين اللاشعور استطاع الإنسان أن يمتلك اللغة واستطاع أن
 يجعل الأشياء تتكلم بأن طبق عليها الرمز (٣) . وبعبارة أخرى ، إذا كان البناء
 اللاشعوري للنفس الإنسانية هو أساس التفكير الرمزي ، فإن ظهور التفكير
 الرمزي هو الذي يجعل الحياة الاجتماعية ممكنة وضرورية (٤) . وهكذا فإن
 ليفي ستروس في دراسته للبناءات الأولية للظواهر الثقافية، يكشف في نفس الوقت
 طبيعة الإنسان بل والعالم أيضا . وهو يقول في هذا المعنى : « إن
 الإثنوجرافيا تمنحني غبطة عقلية ، إذ أنها تكشف لي عن سبب معقولة الأنا
 والعالم معا ، (٥) .

(1) SIMONIS Yvon : op. cit., p. 98.

(2) Ibid., p. 98.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 43.

(4) LEVI-STRAUSS «Introduction à l'oeuvre de Mauss»,
 p. XXXII.

(5) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 51.

وإذا كانت مشكلة المدرسة الفرنسية بعد دوركايم وليفي بربل هي العبور إلى الآخرين l'accès à l'autre رغم أن هذا هو نفسه تعريف الأنثروبولوجيا فإن ليفي ستروس يجعل من اللا شعور حداً أو سطيابين الأنا والغير le moi et autrui (١). وهو بالتعمق في الدراسة يتوصل إلى صور من النشاط هي في نفس الوقت لنا وللغير notres et autres ، وهي بمثابة شروط لكل حياة عقلية لكل الناس ولتختلف العصور . وهكذا فإن فهم الصور اللا شعورية لنشاط النفس يسمح بالكشف عن الغريب لدى الآخرين الذي هو نحن أخرى un autre nous (أى مشترك بيننا وبينهم) . ونحن هنا بصدد مسارات لا شعورية itinéraires inconscients والتقاء rencontre بين الأنا والغير . وهي مسارات مخطط لها في البناء الفطري للنفس الإنسانية وفي التاريخ الخاص للأفراد والجماعات ، (٢) . إن البحث في هذه المسارات هو شرط النجاح . ومن هنا كانت المسألة الإثنولوجية هي مسألة اتصال communication ، وكانت « الأنثروبولوجيا هي العلم الوحيد الذي يجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية » (٣) .

واللا شعور عند ليفي ستروس لا يقتصر دوره على الوساطة بين الأنا والغير ، فهو يكشف في أعماق الانساق الاجتماعية بناء تحققي صورى - Une infra structure formelle يميل إلى تسميته تفكيراً لا شعورياً ، هو تسبيق للنفس الإنسانية Anticipation de l'esprit humain كما لو كان للعلم وجود سابق

(1) LEVI-STRAUSS : «Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XXXI.

(2) Ibid., p. XXXI.

(3) LEVI-STRAUSS : «Cours inaugural au Collège de France en 1960», (cité par Fages).

في الأشياء ، وكما لو كانت اللبسات الإنسانية والثقافة بمثابة مرتبة ثانية للطبيعة (١) .
فالأفراد ملك للبناء أكثر من كونهم يمتلكون له .

Elle "les a" plutôt qu'ils ne l'ont

ونحن نجد هنا أن اهتمام ليفي ستروس بالبحث عن الحقيقة يفوق إهتمامه
بالإنسان رغم أنه يبحث عن الحقيقة من خلال الإنسان à travers l'homme .
ومن هنا يمكن القول بأن ليفي ستروس يقيم دعائم فلسفة مادية متناقضة .

يقول ليفي ستروس :

« لقد وجد العلم الإجتماعي تحت البناءات بناءً بعدى métastructure
تسير على هديته ووفقاً له . أما الغام الذي نتوصل إليه هنا فإنه لا يلغى الخاسر .
والجزئي تماماً كما لا تلغى الهندسة المعمدة généralisée حقيقة العلاقات الملموسة
للمكان التقليدي (٢) ، فالظاهرة الأمبيريقية هي خطوة أساسية في عملية الكشف ،
والإستقراء induction لا يقابل الاستنباط Déduction . ألم يبين جاليليو
أن التفكير الحق هو حركة متصلة بين التجربة والتركيب العقلي ، (٣) ؟

الوظيفة الرمزية :

إن الوظيفة الرمزية هي مبدأ الضواب والخطأ ، وذلك لأن عدد وثرأ المعاني

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 155.

(2) Ibid.

(3) Ibid..

التي يمتلكها الإنسان يتعدى دائماً دائرة الأشياء المعروفة . فالوظيفة الرمزية ينبغي دائماً أن تكون متقدمة en avance بالنسبة لموضوعها ، كما أنها لا تصل إلى الواقع إلا إذا تجاوزته أولاً في الخيال en le devancant dans l'imaginaire . وهنا نلاحظ أن ليفي ستروس يهتم بتوسيع مدارك العقل كي يتمكن من فهم ما هو سابق على العقل qui précède la raison وما يتعداه qui l'excede لدينا ولدى الآخرين (١).

ويرى ليفي ستروس أن المسألة لا تتعلق بتحويل المعطيات الخارجية إلى رموز ، وإنما بربد الأشياء إلى طبيعتها أى إلى النسق الرمزي الذي لولاه ، لما كان الاتصال بين هذه الأشياء مفهوماً . فالنسق الرمزي هو الذي يفسر معقولية هذه الأشياء . وإذا كان الجانب الاجتماعي يمثل حقيقة مستقلة ، فإن الرموز هي أكثر واقعية مما ترمز إليه les symboles sont plus réels que ce qu'ils symbolisent. كما أن الدال يسبق ويحكم المدلول (٢).

Le signifiant précède et détermine le signifié

اللغة والرمزية :

يرى ليفي ستروس أن اللغة والرمزية قد ظهرت دفعة واحدة (٣)، فلم تسم

(1) op. cit., p. 163.

(2) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss
p. XXXII.

(٣) مقدمة موس ، ص XXXII :

ويلاحظ بهذا الخصوص أن لويس دي بونالد Louis de Bonald وهو =

الاشياء بأسمائها تدريجياً . ذلك لأن دراسات البيولوجيا وعلم النفس قد أثبتت أنه كانت توجد مرحلة لم يكن هناك معنى لأي شيء ، ثم جدد مرحلة أخرى كل شيء فيها له معنى . وترجع أهمية هذه الملاحظة إلى أنها على العكس تماماً مما نجده في مجال المعرفة ، إذ أن هذه الأخيرة تتكون ببطء وبالتدريج . فالإنسان قد تكلم العالم مبكراً ، غير أنه سيتعلم ببطء كيف يعرفه . . وبمعنى آخر ، في اللحظة التي تحول فيها العالم فجأة إلى شيء له دلالة *devenu significatif* ، لم يصبح بنفس الدرجة معروفاً *connu* . ولينى ستروس هنا يشير إلى تقابل أساسي ، في تاريخ النفس الإنسانية، بين الرمزية *symbolisme* التي تتصف بعدم الاتصال *discontinuité* (لأنها ظهرت فجأة) ، وبين المعرفة التي تتصف بالاتصال *continuité* (لأنها تتكون ببطء) (١) . ورغم هذا التقابل فإن فتى الدال والمدلول *le signifiant et le signifié* تتآذران معا كجموعتين متكاملتين ، أما المعرفة وهي العملية العقلية التي تسمح بتوحيد الدال والمدلول فهي لم تبدأ إلا ببطء (٢) .

= كاتب سياسة فرنسى (١٧٥٤-١٨٤٠) قد سبق لينى ستروس في هذه النظرية . فالنفس الانسانية عنده قد اكتسبت اللغة دفعة واحدة بينما كان الفكر في سبات عميق . وتلك اللغة هي التي أخرجت الفكر من سباته ، غير أن Bonald يشير إلى أن الله هو الذي أعطى اللغة للإنسان ، وهو ما لم يتم له لينى ستروس .

راجع : Fages, op. cit., p. 50

وأيضاً : Louis de Bonald, «La révélation primitive», Leclère, 1803.

(1) LEVI-STRAUSS : Introduction à l'oeuvre de Mauss, p. XLVII.

(2) Ibid., p. XLVIII.

ويرى ليني ستروس :

« أن بحريات الأمور في العالم تشير إلى أن الإنسانية قد اكتسبت دفعة واحدة بجالا هائلا وخطته المفصلة وأيضاً فكرة علاقتها المتبادلة، غير أن هذه الإنسانية قد أمضت ملايين السنين في فهم ومعرفة أى الرموز في الحطة يمثل الأوجه المختلفة للمجال . العالم كان ذا دلالة قبل أن يبدأ الانسان في معرفة دلالاته

L'univers a signifié bien avant qu'on ne commence à savoir ce qu'il signifiait وهذا التحليل السابق ينتج عنه أن العالم كان ذا دلالة a signifié منذ البداية ، وكان يعنى بمجموع ما تصبوا الإنسانية إلى معرفته عنه الآن (١) .»

معنى التقدم :

إن ما نسميه تقدم النفس الإنسانية وتقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات rectifier des découpages وتجميعاً للتشابهات définir des regroupements وتعريفاً للتضمنات découvrir des appartenances وكشفاً لمتابع جديدة au sein d'une nouvelles داخل شمول مغلق ومتكامل مع نفسه (٢) .

totalité fermée et complémentaire avec elle-même.

ونلاحظ بهذا الصدد أن فكرة « الشمول المغلق » تعنى أن مستقبل الإنسان le destin de l'homme ، بل مستقبل العالم بأسره يظل حبيساً داخل الحدود

(1) Ibid.

التي رسمها النموذج . ولهذا فإن الاعتقاد في التقدم وفي تحرير البشرية ، وهو الاعتقاد الذي مهدت له الثقة اللامتناهية في إمكانيات العلم ، إنما يثير الشعور بالضيق عند ليفي ستروس (١) . وقد هداه التفكير الأسطوري إلى أن يعكس الآية ، فيستبدله بفكرة أقول البشرية « Crépiscule des hommes » . وترجع أهمية هذا الاعتقاد في نظره إلى أنه الأكثر تأقلا مع الحيرة التي تسيطر على العصر . وهو اعتقاد تشاؤمي يفضي إلى العدم ، إذ يتبدد كل شيء كما يتبدد الشفق في غياهب الظلام (٢) . وظاهر أن هذا الاعتقاد لا يتمتع بأي مساندة من قبل العلم . وإن كان يذكرنا بأقوال مماثلة لدى سانت إكزوبيري Saint-Exupéry (٣) وبرانانوس Bernanos (٤) . يقول برنانوس :

« إن الإنسانية مجردة عن أساطيرها ودياناتها ومستسلمة للغة العلم والقوة إنما هي مهددة بالموت برداً » (٥) .

ولقد تجردت الإنسانية عن أساطيرها . « فالميثولوجيا تخضع قوى الطبيعة في الخيال وبالخيال ، وقد اختفت الميثولوجيا عندما تم إخضاع هذه القوى في الواقع » (٦) .

(١) راجع : Panoff : Esprit, Mars 1973, p. 709.

(٢) نفس المصدر السابق ، بالإضافة إلى « الإنسان العاري » ، ص ٦٢٠ .

(٣) طيار وكاتب فرنسي ، ولد في ليون (١٩٠٠ - ١٩٤٤) .

(٤) كاتب فرنسي ولد في باريس (١٨٨٨ - ١٩٤٨) .

(5) DOMENACH ; «Esprit», Mars 1973, p. 698.

(6) Mao Tsé-Toung, Quatre Essais philosophiques (Editions eu langues étrangères, Pékin 1967), p. 73.

ونلاحظ بخصوص فكرة « الشمول المخلوق » أيضاً أنها تتماشى مع تصور لينى ستروس لفكرة الزمن الذى يشبهه بسلسلة حلقاتها البشر ، تعبر القرون « وهى مع هذا لا تمثل سوى إنسان واحد لا يتقدم أبداً (١).

وكان لينى ستروس قد أنبهر بقائمة العناصر الكيميائية لماندليف Mandeléeff وأيضاً بقانون الوراثة « Code génétique » ، إذ لا شك أن فكرة المجموع المنتهى واللامتدى هى فكرة مطمئنة لأنها تطبيق لبعض القواعد البسيطة ولأن المجهول اليوم يبقى مغلقاً داخل صندوق له رقم ، وهذا يعنى أن إكتشاف الغمد كان معداً له منذ الأمام ، كما يعنى أن المستقبل يخضع للجبرية l'avenir est précontraint (٢).

ويؤكد ميرلوبونتي أن « البنائية تحمل بمجدول زمنى لبناءات القرابة يمكن مقارنته بمجدول العناصر الكيميائية لمندليف (٣) » ، كما يرى :

« أن اقتراح برنامج عام لتقنين البناءات هو ظاهرة صحية ، لأنه يسمح لنا باستنباط بعضها من البعض الآخر ، كما يسمح -إبتداء من الانساق الموجودة - بتركيب مختلف الانساق الممكنة . أليس فى هذا توجيه للملاحظة الأمبيريقية نحو

(1) DOMENACH : «Esprit» Mars 1973, p. 693.

(2) PANOFF : «Esprit» Mars 1973, p. 707.

(3) MERLEAU-PONTY : op. cit., p. 154.

مندليف هو كيمائى روسى (١٨٣٤-١٩٠٧) ، استطاع أن يتنبأ بخصائص بعض العناصر الكيميائية غير المعروفة ، وأن يصنف هذه العناصر فيجعلها تحت مكاناً داخل قائمة عامة تشمل جميع العناصر .

بعض المؤسسات الموجودة ، والى بدون هذا البرنامج النظرى المسبق ، قد تمر
دون أن تدرك ١ ، (١)

ويؤكد بانوف panoff أيضاً أن البنائية أرادت أن تطبق أنموذج
ماندلييف على دراسة الأساطير ، غير أنه يرى أن في هذا خروجاً على الأفكار
العامة للسيفى ستروس والى عرفت عنه حتى سنة ١٩٥٨ . (٢)

وإذا كان أهم ما يوحى به منهج مندلييف هو فكرة المجموع المنتهى
واللامتد l'idee d'un ensemble fini et inextensible فإن الباحثة
لا يسهل إلا أن يقرر أن ليفى ستروس يظل متأسقاً مع أفكاره العامة على الرغم
من ما يزعم بانوف ، خصوصاً وأن فكرة المجموع المنتهى واللامتد لا تختلف كثيراً
عما جاء في مقدمة د علم الاجتماع والانثروبولوجيا ، والى كتبها ليفى ستروس
سنة ١٩٥٠ من ، أن تقدم المعرفة العلمية لا يمكن إلا أن يكون تصحيحاً للتصنيفات
وتجميعاً للمتشافات ، وتعريفها للمتضمنات ، وكشفاً لمسابح جديدة داخل
شمول مغلق . .

ونلاحظ أن ليفى ستروس يضطر إلى الاستعانة بالعقل المقدس
l'entendement divin كما يضطر إلى إدخال فكرة المانا Mana على
اعتبار أنها الصفة اللازمة لكل تفكير بدائى ، أو متحضر . .

أما عن العقل المقدس ، فإنه يستعين به لأنه يستوعب عدم التكافؤ بين

(1) MERLEAU-PONTY : op' cit., p. 154-155.

(2) PANOFF : "Esprit" : Mars 1973, p. 707.

الدال *signifiant* والممدلول *signifié* ، (١) . وهو يرجع سبب عدم التكافؤ إلى زيادة في كثافة ركن الدال بالنسبة « للممدلول » . إن هذا « الدال » الزائد يسميه ليفي ستروس « *le signifiant flottant* » وهو ليس شيئاً آخر سوى « المسانا » . (٢) .

« المسانا » هي قوة وعمل ، صفة وحالة ، أسم وصفه وفعل في نفس الوقت ، مجردة وملبوسة *abstraite et concrète* ، موجودة في كل مكان ومحددة بمكان معين في نفس الوقت . المسانا إذن هي هذا كله ، (٣)

يقول ليفي ستروس :

« نحن ظاهرياً أبعد ما نكون عن « المسانا » ، أما في الواقع فنحن قريبون جداً منها ... وذلك لأنه يوجد فارق في الدرجة وليس في النوع بين مجتمعات رسخت فيها المعرفة العلمية ، وأخرى لم يتسنى لها ذلك » . (٤)

فالمسانا توجد وراء كل فن أو شعر أو اختراع أسطوري أو جمالي . (٥)

الوظيفة الرمزية والعلم :

إن البنائية تجعل العلم نابهاً من التفكير الرمزي . والتفكير العلمي يضع « المسانا » في اعتباره ،

(1) LEVI-STRAUSS : 'Introduction à l'œuvre de Mauss, p. XLIX.

(2) Ibid., P. XLIX.

(3) Ibid., P. L.

(4) Ibid., P. XLVIII

(5) Ibid., P. XLIX,

إلا أنه يحاول أن د يمتصها ، أو أن ينظفها إلى جرد ما . (١)

وإذا كان التفكير الرمزي أو الأسطوري يدرك شمول العالم المحسوس ويعمل على رده إلى النسق الرمزي أى إلى فئة « الدال » ، فإن التفكير العلمى البنائى يجد فى معرفة المدلولات *les signifiés* ، أى المحسوسات ، بواسطة تنظيم عقلى أو بإعادة تنظيم فئة « الدال » ، فى مواجهة المدلولات . والتفكير العلمى لا يبدأ بتجريد بصورى *abstraction formelle* . إنه د بنائى ، بمعنى أن « الدال » يميل إلى أن يتطابق ، بقدر الإمكان مع « المدلول » ، أو « المضمون » . ومن هنا يتضح أن التفكير العلمى البنائى هو الأقرب للتفكير الرمزي د البدائى ، أما التفكير المجرد الصورى فهو أبعد ما يكون عنهما لأنه يأخذ فى الاعتبار فئة « الدال » وحدها .

البنائية والمذهب الصورى :

إذا كان المذهب الصورى بوجه عام *le formalisme* يحتم وجود تقابل بين المجرد والمحسوس فإن هذا ما ترفضه البنائية . فى مقال بعنوان « البناء والصورة » *la structure et la forme* كتب ليفى ستروس :

« إن المذهب الصورى *formalisme* يفصل بين الصورة *la forme* والمضمون *le contenu* . فالصورة هى وحدها المعقولة *intelligible* ، أما المضمون فهو مجرد عن أى قيمة لها معنى . *dépourvu de valeur signifiante* .

أما بالنسبة للبنائية ، فإن هذا التقابل غير موجود . فلا يوجد المجرد من

(1) FAGES J.-B. : op. cit., P. 50 :

ناحية والملموس من ناحية أخرى . كما أن الصورة والمضمون ينتسبان إلى طبيعة واحدة ويخضعان لنفس التحليل ، . (١)

وهذا يعنى أن المنطق اللاشعورى يخضع لما يخضع له المنطق العلمى من قوانين ، علماً بأن هذا الأخير ينصب على دراسة الملموس .

ولتوضيح ذلك يذكر ليفى ستروس فى نفس المقال أنه فى سرد الأحداث لأسطورة معينة نجد أن : الملك ، ليس فقط ملكاً ، و : الراحية ، ليست مجرد راحية ، بل إن هذه الكلمات أو المدالولات les signifiés التى تغطيتها تصبح وسائل محسوسة تركيب نسق معقول يتكون من تقابلات oppositions : بين (ذكر / أنثى) ، (طبيعة ، ، (فوق / تحت) ، (ثقافة ، ، كما يتكون من كل

التغيرات الممكنة permutations بين هذه الألفاظ . (٢)

وخلاصة القول أن البنائية تعتمد كثيراً عن المذهب الصورى .

البنائية ومذهب كنىط :

غير أننا من الممكن أن نلص تقارباً بين البنائية ومذهب كنىط : فبالإضافة إلى عبارات وردت بخصوص الدال والمدالول ، وكيف أن العملية العقلية التى تسمح بتوحيدهما هى المسرفة ، نجد بكتاب : الأنثروبولوجيا البنائية ، عبارة

(1) LEVI-STRAUSS : «La Structure et la forme», in Cahiers de l'Institut de Science Economique Appliquée, Mars 1960.

(cité par Fages).

(2) Ibid.

عن اللاشعور تقول : « اللاشعور فارغ دائماً ... وتنحصر حقيقته في فرض قوانين بنائية على عناصر تأتي من الخارج » ، (١) . إن هذه العبارة نذكرنا مباشرة بقول الفكر عند كقط ، « تلك القوالب التي تظل فارغة إن لم تأت بها المدركات من الخارج » .

وكان بول ريكور Ricoeur قد وصف بنائية ليفي ستروس بأنها هي المذهب الكنتي بلا موضوع متسامي - Un kantisme sans sujet transcendant . وهذا يعني أن البنائية تفرق عن مذهب كقط في أنها لا ترى في البناءات مقولات تتعلق بالذات (أي تطبقها الذات على أشياء تأتيا من العالم الخارجي ، فتفرض فيها النظام بدلا من الفوضى وعدم التنظيم) . فالبنائية تنظر للبناءات على أنها موجودة في الأشياء ، وتعكسها النفس على اعتبار أنها شيء بين الأشياء . وفي هذا يقول ليفي ستروس : « إن التحليل البنائي لا يظهر في النفس إلا لأن أنموذجه قد وجد أولا في الجسم ، وبعبارة أخرى فإن الرموز التي يستعملها علم الإنسان لا ترد إل رموز أخرى بقدر ما ترد إلى أشياء » ، (٢) . هذا بالإضافة إلى أن العالم يسوده النظام عند ليفي ستروس .

موقف ليفي ستروس من التاريخ :

لقد كانت نقطة الخلاف الأساسية بين سارتر وليفى ستروس هي ما إذا كان من الممكن أن يعطى مكان الصدارة للتاريخ عند البحث عن حقيقة الإنسان .

(1) LEVI-STRAUSS : « Anthropologie structurale », p. 224-225.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Œuvre », p. 619.

وليفي ستروس يحتاج التاريخ لغرض دفاعي apologétique
ونقدي Critique .

وفي مجال الدفاع عن البحث الأنثروبولوجي يشير ليفي ستروس إلى أن هذا
البحث تحكمه الضرورة la nécessité ، وهي من أهم صفات العلم ، ذلك لأنه
ينصب أساساً على بذات لا شعورية تنبثق عنها الظواهر الاجتماعية . في حين
أن البحث التاريخي الذي يدرس الأحداث التاريخية على أنها تعبيرات شعورية
des expressions conscientes ، يظل أبداً معيّن صفة العرضية
contingence وهي ضد العلم .

ويلاحظ Emilio de Ipola أن التاريخ والمعرفة التاريخية بوجه عام
يظهران باستمرار في كتابات ليفي ستروس على أنها من الموضوعات الخلافية
التي لم تحسم أبداً ، كما يلاحظ أن كثرة الجدل مع المؤرخين ليس في الواقع إلا
علامة على صعوبة معينة تخص الاتجاه البنائي للأنثروبولوجيا . بل إن كثرة
ظهور هذا الموضوع في كتابات ليفي ستروس مامو إلا بمجهود متواصل لمحاولة
السيطرة على نقص معين في النظرية البنائية يظهره التاريخ . (١)

في الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يحاول ليفي
ستروس أن يقرب بين التاريخ والأنثروبولوجيا . فهو يرى أن التاريخ
والأنثروبولوجيا موضوعاً واحداً هو الحياة الاجتماعية la vie sociale ، كما
يرى أن هدفها واحد هو فهم أحسن للإنسان . أما من حيث المنهج ،

(1) DE IPOLA : « Ethnologie & Histoire », cahiers internationaux
de sociologie, Volume XLVIII, 1970, p. 38.

فالتاريخ ينتظم معطياته حول التعبيرات الشعورية للحياة الاجتماعية
 les expressions conscientes de la vie sociale ، في حين أن
 منهج الإثنولوجيا يتحدد بالنسبة للشروط اللاشعورية للحياة الاجتماعية
 les conditions inconscientes de la vie sociale (١) .

ويرلق De IPola بقوله : (٢)

و إن التقابل بين شعور Conscient ، ولاشعور Inconscient
 في كتابات ليني ستروس ، إنما يدخل نظرية الشعور في التاريخ ونظرية
 اللاشعور في الإثنولوجيا . ودخول النظرية في هذه الحالة يؤدي إلى إنتاج
 موضوع نوعي spécifique ، وبالتالي إلى معطيات donnees متباينة .
 وهنا لا يمكننا أن ندعى أن التاريخ والإثنولوجيا موضوعاً واحداً ، ذا هوية
 واحدة Identité d'objet .

و هذا بالإضافة إلى أن القول بأن التاريخ هو علم التعبير عن الحياة الاجتماعية
 Science des "expressions" de la vie sociale .

والإثنولوجيا هي علم شروط الحياة الاجتماعية

Science des "conditions" de la vie sociale

هنا القول نفسه دليل على تباين موضوع العليين . ،

ونحن على حق في أن نتساءل عما إذا كانت هذه الشروط conditions ليست

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale» p. 24,25.

(2) DE IPOLA : op. cit.

في الواقع سوى شروط لتلك التعبيرات expressions ومبدأ مفسر
لحقيقتها ومعقوليتها ١

غير أن الشيء المؤكد عند ليفي ستروس هو أن بين هذه الشروط وتلك
التعبيرات علاقة المستتر بالظاهر ، والماهية بالظواهر والاشعور بالاشعور ١
وفي الفصل الأول من كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » نجد أيضا عند
ليفى ستروس أن موضوع التاريخ هو الأحداث événements التي هي
تجسيد للظواهر الاجتماعية ، أما موضوع الإثنولوجيا فهو استخلاص البناءات
للأشعورية les structures inconscientes التي تنتظم هذه الظواهر
qui sous - tendent ces - phénomènes ، ونحن هنا بصدد تقابل بين
الحدث événement ، والبناء structure .

أما في الفصل التاسع من كتاب « تفكير الفطره » ، فنجد أن ليفي ستروس
يهاجم التاريخ ، ويتوقف عن محاولة إيجاد التقارب بينه وبين الإثنولوجيا .
وهذا الهجوم يستهدف أولا مزاعم بعض المؤرخين وبعض فلاسفة
التاريخ القائلة بأن للأبحاث التاريخية فضل لإضفاء المعقولية على بقية العلوم .
ويرى ليفي ستروس (١) أن هذه المزاعم مصدرها سوء الفهم الخاص بطرق
المنهج التاريخي وكيفية تركيب الأحداث . ذلك لأننا إذا افترضنا أن الواقعة
التاريخية le fait historique هي شيء حدث في الزمان ، فلنا بعد ذلك أن
نساءل عما إذا كان شيء ما قد حدث فعلا ! إن أحداث أي ثورة أو أي حرب يمكن
لرجعها إلى العديد من الحركات النفسية والفردية mouvements psychiques et
individuels ، وكل واحدة من هذه الحركات هي ترجمة لتطورات لأشعورية ،
وتلك الأخيرة يمكن أن ترجع بالتحليل إلى ظواهر مخيية ، وهورمونية وعصبية ،
ومرجعها كلها إلى فيزيائية وكيائية .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage », p. 340.

وبناء على ما تقدم ، فإن الواقعة التاريخية ليست من معطيات التجربة ، ذلك لأن المؤرخ هو الذى يركبها بالتجريد كما لو كان مهدداً بالتراجع إلى مالا نهاية .

فالحديث إذن ليس إلا نتاج مجموعة من العمليات المنهجية (التى تتضمن التجريد) ، والتى توقف نفتيت الواقع الذى يخشاه المؤرخ . أما فكرة أن للتاريخ فضل معرفة تطور المجتمعات البشرية كعملية متصلة ، فهى لا تصمد أمام التحليل ، خصوصاً وأن التاريخ يضطر إلى إستخدام فئات تاريخية *classes de dates* تصف كل منها مجالاً تاريخياً معيناً *un domaine d'histoire* . ولا شك أن معنى أى واقعة تاريخية لا يعتمد إلا على صيغ متفق عليها مثل يوم ، سنة ، قرن ... الخ . وهذه الصيغ تنتمى لنسق معين . والأحداث التى لها مغزى بالنسبة للنسق قد لا يكون لها نفس المغزى بالنسبة لنسق آخر . فمثلاً نجد أن الفقرات الأكثر أهمية فى التاريخ الحديث والمعاصر ، تصبح غير ذات أهمية لو أنها صيغت فى نسق ما قبل التاريخ .

ومعنى هذا أن فكرة الإستمرار التاريخي *la continuité historique* ما هى إلا وهم . فالأحداث لا معنى لها إلا بإرجاعها إلى نسق لا يتصف بالاستمرار . وحيث أنه من الممكن وجود أكثر من نسق ، إذن لابد من التسليم بوجود حقيقتى أو بالقوة لكثرة تاريخية منفصلة تتناسب قدرتها فى التفسير تناسباً عكسياً مع كم المعلومات التى تنتقلها .

ويوضح ليني ستروس ذلك بقوله :

« إن التاريخ القصصى ، أو الذى يحكى سير الأبطال هو تاريخ ضعيف لا يحتوى فى ذاته سبب معقولته ، وإنما هو مدين بهذه المعقولة لتاريخ أقوى

إذا احتضنه هذا الأخير (أى إذا فهم من خلاله) ، علماً بأنه رغم ذلك أكثر ثراء من الناحية الإخبارية ، وهذه الناحية الإخبارية تضعف ثم تتلاشى تدريجياً كلما انتقلنا إلى أنواع من التاريخ أكثر قوة ، (١).

وعلى هذا فإن المؤرخ عليه أن يختار بين تاريخ مفسر غير أنه فقير من الناحية الإخبارية ، وبين تاريخ وصفي وعاجز عن التفسير ،
• sans portée explicative

وهذا كله معناه أن التاريخ ليس له أى فخل على غيره من العلوم لأن فاقده الشيء لا يعطيه . فهو إما مفسر وفقير من الناحية الإخبارية ، أو غنى من الناحية الإخبارية غير أنه وصفي وليس مفسراً . فكيف يمكنه أن يكون مبدأ لتفسير التطور مثلاً؟ ونلاحظ أن هذه طعنة قوية يوجهها ليفي ستروس للمدافعين عن التاريخ .

إن الحدث التاريخي يتصف بأنه فريد unique ، وفرد Singulier ، وجديد nouveau . ومعنى ذلك أن الأحداث تحتق وراءها دائماً حالات نفسية وفردية . هذا بالإضافة إلى أن التاريخ إذا نجح في الوصول إلى تفسير معين فيبدو أن هذا التفسير قد أعطى مسبقاً بواسطة المؤرخ نفسه . وهذا الأخير يظل صجين إدراكه الخاص للمعطيات التاريخية ، وهو إدراك حسى بالدرجة الأولى ، يكون بمثابة نقطة البداية للعمل ، وأيضاً للمعرفة التاريخية .

وفي مقال ليفي ستروس المسمى : « تحديد فكرة البناء في الأنثولوجيا » ، (٢)

(1) Ibid., p. 346.

(2) LEVI-STRAUSS : « Les limites de la notion de structure en ethnologie » (cité par De Ipola).

يقول ليفى ستروس عن موضوع التاريخ : إنه الطريقة الخاصة التي يعاش بها
الزمن بواسطة إنسان عاش *la facon particulière dont la temporalité*
• *est vécue par un sujet*

وهذا معناه أنه لا توجد قضية إلا بالنسبة لإنسان منخرط في صيرورة
التاريخ أو في جماعة معينة . كما أنه في نفس الجماعة تتعدد القضايا *procès*
بتعدد الجماعات المتداخلة معها *sous-groupes* . لذا ، فإنه بالنسبة للأرسطراطي
وبالنسبة لشخص معدم ، فإن ثورة ١٧٨٩ في فرنسا لا تمثل نفس القضية .

ولما كان الأمر بالنسبة للتاريخ يتوقف دائماً على الموضوع الدارس
(*Sujet*) لذا فإن شرط إمكانية المعرفة التاريخية يكمن في الأثر المستمر لشعور
الجماعة أو المؤرخ ، وهذا الشعور مركب دائماً .

ومن هنا نرى أن التعبيرات الشعورية ، *Les expressions conscientes* ،
التي وردت كوضوع للتاريخ ، هي منه بمثابة نقطة البداية ودعامته الأساسية .

وإذا كان البحث التاريخي يقوم على إختيار وتجريد المعطيات مع الاستعانة
بأنساق تاريخية منفصلة ، وإذا كان ولا يزال يرتكز على فهم علاقة القبل والبعء ،
فإنه يحدث حتماً أن توجد معطيات وسطى بين حدثين يهملها المؤرخ لتعذر
الوصول إلى عللها . وإن دل هذا على شيء ، فإنه يدل على أن المعرفة التاريخية
هاجرة عن التوصل إلى ضرورة حالة للموضوعات . وتلتقي بذلك صفة الضرورة
لتحل محلها صفة العرضية *la contingence* .

عندما نتحدث عن الإثنولوجيا والتاريخ ، يمكننا إذن بناء على ما تقدم أن
نضيف بضرورة ، *nécessité* إلى الإثنولوجيا وعرض *contingence* إلى

التاريخ ، كما سبق أن أضفنا « لا شعور ، *inconscient* للبحث الاثنولوجي ،
و « شعور » *conscient* للتاريخ . وهذا الفصل بين « ضرورة » *nécessité* ،
و « عرض » *contingence* عند ليفي ستروس هو فصل بين ماهو على وماهو
غير على .

وليفي ستروس الذي يتحاشى أن يعلن صراحة أن التاريخ ليس
علما في كتاب « تفكير الفطرة » ، يصرح بذلك دون أدنى لبس في كتاب « الفئ
والمطبوخ » . يقول : « إن التاريخ كعلم ينبغي أن يعترف بأن طبيعته لا تختلف
كثيراً عن طبيعة الاسطورة » ، (١).

وليس معنى هذا أن التحليل البنائي يستبعد كبدأ كل ما تأتي به الأبحاث
التاريخية ، إذ العكس تماماً هو الصحيح ، فكتاب « تفكير الفطرة » ، يعتبر التاريخ
مساعداً ومعيناً للأنثولوجيا البنائية ، بمعنى أنه يمد هذه الأخيرة بالمعلومات
الأمبيريقية . والتاريخ هنا له دور شبيه بدور الإثنوجرافيا . فهو يعطي معلومات
ضرورية للبحث الاثنولوجي لتكوين نماذج نظرية *modèles théoriques* .
ومن هنا كان التشابه بين دور الإثنين في خدمة البحث الإثنولوجي .

التاريخ إذن ضروري لأنه يقدم المعطيات الأمبيريقية الضرورية لتكوين
نماذج نظرية . ومن هنا نرى أنه ليس له موضوع محدد ، فهو عبارة عن مرحلة
ضرورية لأي بحث في العلوم الإنسانية أو غير الإنسانية .

وفي كتاب « من العسل إلى الرماد » ، (٢) يرجع ليفي ستروس مرة أخرى

(١) « الفئ والمطبوخ » ، ص ٢١ .

(٢) LEVI-STRAUSS : « Du Miel aux cendres » , p. 408

إلى تأكيد أهمية الحدث التاريخي ويقرر بأن التحليل البنائي لا يحدد دور التاريخ، بل على العكس من ذلك فإنه يعترف له بإمكان الصدارة وذلك لأنه لا يمكن تصور وفهم الضرورة *la nécessité* اللازمة للبناءات دون الاعتراف بدور التاريخ وما يقبعه من صفات العرضية.

إمكانية وجود البناءات (أو البنيات) متعلق إذن بشرط هو وجود الأحداث العرضية (التاريخ).

ولدى Engels في خطاب إلى صديقه Bloch في ١٨٩٠/٩/٢١ نجد صيغة مماثلة عندما يتحدث عن أهمية البناءات الفوقية *superstructures*.

يؤكد إنجلز أن البناءات الفوقية لا يجب إعتبارها مجرد ظواهر عرضية للقاعدة الاقتصادية، ذلك لأن لها دورا خاصا داخل التطور التاريخي، يمكنها من تحديد صور الصراعات التاريخية. وهنا تظهر مسألة الاستقلال النسبي للبناءات الفوقية، وهل يقلل هذا من أهمية القاعدة الاقتصادية ودورها الملزم ؟؟

ويضطر إنجلز إلى تفسير ذلك فيقول: إن البناءات الفوقية، من خلال تفاعلاتها المتبادلة تحدث سلسلة لامتامية من الأحداث المنتظمة، وهذه الأحداث في مجموعها يعتبرها إنجلز وقائع عارضة ولا معقولة، ومن خلالها ينفتح طريق الحركة الاقتصادية المتصف بالضرورة *nécessité*. وهنا يخرج الضروري من العارض.

وهنا نجد تشابها قويا جدا مع موضوع البناءات لدى ليفي ستروس والعلاقة بين البناءات *structures* والأحداث *événements*.

وفي كتاب « من العسل إلى الرماد » أيضاً (١) ، يرى ليفي ستروس أن الحرافات التي درسها لدى الثقافات المختلفة في العالم الجديد (قبائل أمريكا الشمالية) تضعنا في نفس المستوى على عتبة الضمير الانساني *au seuil de la conscience humaine* ، ذلك الضمير الذي أظهر لدينا الفلاسفة ثم العلم ، بينما لدى (الممججين) لم يظهر شيئاً من هذا . وينبغي أن نستنتج من هذا الاختلاف (بيننا وبين الممججين) أن الانتقال من مرحلة إلى أخرى لم يكن ضرورياً ، ذلك لأن فترة الكون في حالة النواة ، *la dormance de la graine* ، (وهي المدة التي لا يمكن التبوؤ بها ، والتي تمر قبل ظهور الانبثاق الداخلي الآلي) ، تلك الفترة لا تتوقف على البناء الداخلي والتركيب الخاص بالنواة ، وإنما على مجموع في غاية التعقيد من الظروف التي تأخذ في الاعتبار التاريخ الفردي لكل نواة ، وأيضا جميع المؤثرات الخارجية .

وما يقال عن النواة ينطبق أيضا على الحضارات . وهنا نلاحظ - كما هو الحال عند إنجماز - أن الضرورة البنائية وإن أتت من خارج الأحداث العارضة إلا أنها من المتعذر أن تتمحق بدون هذه الأحداث .

ولما كانت الأحداث عارضة دائماً ، لذا فإن السبل المؤدية إلى بناءات هي بالتالي عديدة أيضا . غير أن هذه البناءات تعبر مع ذلك عن خصائص أساسية وعامة لدى كل المجتمعات البشرية (٢) . وهذه الخصائص الأساسية والضرورية هي المدخل الرحيد للمعرفة العلمية .

(1) PP. 407, 408.

(2) Ibid., p. 408.

وإذا كان ليني ستروس يقرر بأن هذه الخصائص تظل موجودة بالقوة إلى أن تتحقق بفعل الأحداث العارضة (١) ، فالسألة التي تفرض نفسها الآن هي : ماهية العلاقة بين البناءات والأحداث .

يرى دي إيبولا أن الأيديولوجية البنائية تعمل دائماً على سد الطريق أمام أى توضيح لهذه المسألة ، ونحن نشعر أنها بصدد تناقض ظاهر في معالجتها لها . (٢) ففي كتاب « الأنثروبولوجيا البنائية » يقول ليني ستروس :

« ينبغي أن نكتفي بالوصول إلى البناء اللاشعوري والمستتر لكل مؤسسة أو عادة إجتماعية ، لكي نحصل على مبدأ للتفسير صالح لمؤسسات وعادات أخرى ، بشرط أن نستمر في التحليل إلى أبعد حدوده . » (٣)

ومعنى هذا أن البناءات هي مبدأ مفسر للحقيقة ومعقولة الأحداث .

وفي خاتمة كتاب « من العسل إلى الرماد » Du Miel aux Cendres
يميل ليني ستروس إلى نقيض ذلك ، يقول :
« إن البناءات لا يمكنها أن تكون شرطاً معقولة الأحداث التاريخية ... بل على العكس من ذلك فإن استكمال البناءات يعتمد على الأحداث . »
ثم يعترف في موضع آخر (٤) بصعوبة المسألة فيقرر :

(1) Ibid.

(2) DE IPOLA : op. cit., p. 53.

(3). LEVI-STRAUSS : «Anthropologie Structurale», p. 28.

(4) LEVI-STRAUSS : Critères scientifiques dans les disciplines sociales et humaines. p. 205. (Cité par De Ipola).

وأن العلوم الاجتماعية والالسانية لا يستبعد أن يشوبها عدم اليقين كشأن العلاقة بين البناء والحدث . فإدراك أحدهما يجعلنا نجعل الآخر والعكس .

وحيث أن لسيق ستروس يطالب - كما فعل أنجاز - بفضل تام بين مراتب البناء ومراتب الأحداث l'ordre de l'événement et l'ordre de la structure ، لذا فإن العلاقة المتبادلة بينهما ، والتي لا يمكن تصور عدم وجودها ، تصبح غير ممكنة impensable . وحيث أنه لا يمكن الأخذ بوجهة نظر البناء والحدث événement في نفس الوقت ، إذن لابد من الاختيار بينهما . ولكن مسألة أخرى يمكن أن تظهر وهي : كيف يمكن أن نبرر الاختيار العشوائي ؟ هذا الصمت النظري يسخر منه De Ipola (١) ويقول : « لأن صحة النظرية البنائية التي تستهدف صرامة العلم تظل معلقة إلى أن يبرز هذا الصمت النظري الذي تستند إليه : »

بما تقدم عن العلاقة بين البناء والتاريخ نلاحظ أن هذه المسألة هي من المسائل التي قلما انشغل بها العلماء ، كما نلاحظ أن كثرة ظهورها في كتابات لسيق ستروس من شأنه أن يلقي الضوء على البعد الفلسفي الذي لا يمكن أن ينقسم عن الاتجاه البنائي .

علم الجمال

سبق أن ذكرنا في هذا الفصل أننا أزواج التقابل (طبيعة / ثقافة)

(1) DE IPOLA : op. cit., p. 59.

كان من أم المحاور الأساسية في الفكر البنائي عند ليفي ستروس . فهو يستخدمه في تفسير الظواهر الأثروبولوجية ، كما يتخذ موضوعاً للتأمل المحض ، وها هو الآن يستند إليه في موضوع يتصل بالمجال التقني للكشف الفلسفي ألا وهو علم الجمال *Esthétique* . فهو عندما سأل عن دور الفنان أجاب بقوله : هو الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة *passage de la nature à la culture* (١) . فال موضوع الذي يعالجه الفنان هو جزء من الطبيعة ، والفنان يخرج به إلى مفهوم جديد يمكن أن يتداول . وهذا يعني أنه خرج به إلى القلة أو إلى الثقافة . إن الخصائص الأساسية التي يكشف عنها الفنان في الموضوع هي نفسها خصائص النفس البشرية ، (٢) . أي أن العمل الفني يكون ناجحاً عندما يعبر عن البناءات المشتركة للنفس وللوضوع . كما أن ، التدفق الفني هو مظهر حملي البناء ، (٣) .

ويرى ليفي ستروس أن الفنان والبنائي يقرمان بتنفيذ برنامج متماثل . فكلامهما لا يصنع الحدث *événement* ابتداءً من بناءات نظرية . وكلامهما يستهدف التوصل إلى معنى *signification* ينشأ بالضرورة من التقاء بناءات نفسه ببناءات ، الأحداث ، في الطبيعة أو في المؤسسات الاجتماعية (٤) .

وفي الفصل الثاني عشر والرابع عشر من كتاب ، الأثروبولوجيا البنائية ، يدرس ليفي ستروس الدوافع والمؤثرات الفنية في شعوب قطل آسيا وأمريكا .

(1) Entretiens avec Cl. Lévi-Strauss, p. 131.

(2) Ibid., p. 131.

(3) LEVI STRAUSS : *Homme nu*, p. 574.

(4) FAGES J.-B. : op. cit., p. 106-107

وهو يرى أنه إذا وجد تماثل في الأداء الفني رغم اختلاف الثقافات والقارات
والزمان فإن هذا التماثل يمكن تفسيره بما يطلق عليه ليفي ستروس « اتصالات
داخلية » ، des « connexions internes » .

فالإتصالات الداخلية هي وحدها التي تفسر الاستمرار والتشبّهات
la persistance (١) لأنها تشير إلى لا شعور مركّب inconscient
combinatoire يظهر في العمل الفني . وهنا نجد أن ما يترجمه الفنان و « البدائي »
يكشف عنه الاثنولوجي عن طريق العلم . وإذا كان الفن هو تعبير عن كل مركّب
من علاقات داخلية ، لذا فإن العمل الفني يمد الذكاء والإحساس بمتعة يمكن
أن توصف بأنها جمالية esthétique (٢) .

وفي شرح هذه النقطة يقول سيمونيس :

« إذا شعر الإنسان بمتعة جمالية أمام العمل الفني فذلك لأنه قد تعرف فيه
فجأة على بناءات نفسه . فالتفكير هنا تواجه ذاتها وتقدر إمكاناتها » (٣) .

إن الفنان يشعر أثناء ممارسته لفنّه بأنفعال مماثل للانفعال الذي يشعر به
المتأمل للعمل الفني والمتذوق له ، وهذا الانفعال هو نفسه الذي يمر به العالم
البنائي : فتقييم الأسطورة والانفعال لها يتم في لحظة الالتقاء au moment de la
coincidence ، أي التقاء النفس بخصائصها الموجودة في الأسطورة أو العمل

(1) LEVI-STRAUSS : «Anthropologie structurale», p. 284.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 35.

(3) SIMONIS : op. cit., p. 321.

الفنى . ويلاحظ أن الإنفعال الجمالى الحق هو دليل حدوث فهم معين ، أى هو إشارة للمعرفة . وإذا كان مرسل الرسالة اللغوية هو الذى يقرر محتوياتها ، فعلى العكس نجد أن مستمع الأسطورة أو القطعة الموسيقية هو الذى يحدد هذا المحتوى لأن الجانب اللاشعورى للنخ الإنسان هو الذى يعول عليه فى الاستجابة لهذه التركيبات الثقافية .

التشابه بين الأسطورة والموسيقى :

وقد لاحظ ليفى ستروس أن التشابه بين الأسطورة والموسيقى يكمن فى اشتغالهما على بناءات متشابهة . فكلماتهما تغترفان من « استمرار خارجى » *continuum externe* مكون من أحداث اجتماعية (الأسطورة) ، أو من أصوات يمكن إحداثها فيزيكياً (الموسيقى) . وكلاهما تعملان ابتداء من « استمرار داخلى » *continuum interne* هو الزمن السمبولوجى للقصة الأسطورية ، والزمن الفسبولوجى اللازم للإنتاج أو الاستماع للموسيقى (١) . وإذا اعتبرنا أن الأسطورة والموسيقى هما بمثابة إرسال من نوع معين ، فإن المرسل والمستقبل يتبادلان الموقع . ذلك لأن « الموسيقى تعيش فى وأنا أصغى لنفسى من خلالها » كما أن الأسطورة والعمل الموسيقى يظهران كـ رئيسين للأوركسترا حيث يكون المستمعون بمثابة عازفين يلتزمون الصمت ، (٢) .

«Le mythe et l'oeuvre musicale apparaissent ainsi comme des chefs d'orchestre dont les auditeurs sont les silencieux exécutants »

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 107.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le Cru et le cuit», p. 25.

وإذا كانت الموسيقى تبعث بإرسال يفهم بعضه بواسطة السواد الأعظم
بينما لا يقدر على إصداره سوى قلة قليلة ، فإنها على عكس سائر وسائل الاتصال
تجمع بين صفات متناقضة : هي مفهومة ولا يمكن أن تترجم في نفس الوقت.
وهذا ما يجعل الموسيقى كأنها شبيهة بالآلة ، ويجعل من الموسيقى نفسها السر
الأعظم لعلوم الإنسان ، ذلك السر الذي إليه تستند ، وهو الذي يحتفظ بمفتاح
تقدمها ، (١).

النزعة الإنسانية :

قد يعتقد المرء لأول وهلة أنه من الصعب أن نتوقف عند نزعة إنسانية .
عند ليفي ستروس خصوصاً ، وأن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية (عنده)
ليس تركيب الإنسان *Constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* ...
إذ ترد الثقافة إلى الطبيعة كما ترد الحياة إلى مجموع شروطها الفيزيوكيميائية ، (٢).
غير أن ليفي ستروس يؤكد أن الفعل *dissoudre* لا يتضمن أبداً -
بل إنه يستبعد - تحطيم الأجزاء المكونة للجسم الذي يخضع لتأثير جسم آخر .
فإذابة جسم صلب في سائل ينير وضع جزيئات الجسم الصلب غير أنه يعطينا
وسيلة للاحتفاظ بهذه الجزيئات إلى أن نستعيد لها عند الحاجة إليها وحتى تتمكن
من دراسة خصائصها ، (٣). كما أن إخضاع الظواهر للبحث عند ليفي ستروس
يشترط دهم أفقار الظواهر *ne pas appauvrir les phénomènes* ، بل
العمل على إثرائها والمحافظة على أصالتها المميزة (٤).

(1) Ibid., p. 26.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée Sauvage», p. 326, 327.

(3) Ibid., p. 327.

(4) Ibid.

وقد يكون من الصعب كذلك أن ينسب للإتجاه البنائي و نزعة إنسانية ، وهو الذى يرفض حرية الإنسان وقدراته الخلاقة (١) ، كما يلغى الفرد الإنسانى وقيمه المقدسة (٢) ، لأن النفس هى شىء بين الأشياء ، ويسرى عليها ما يسرى على الأشياء من قوانين الحتمية داخل شمول مغلق .

غير أن النظرة الفاحصة لكتابات لينى ستروس من الممكن أن تكشف عن بداية متواضعة لنزعة إنسانية لا تبدأ من كوجيتو عقلى وإنما تبدأ من اللاشعور وتمزج بتركيب المخ . فالنزعة الإنسانية عند لينى ستروس تقسوم على البحث فى الأعماق . وهو يقارن موقف الأنثروبولوجى بعالم الفلك الذى يكشف خصائص هامة لموضوعات بعيدة جداً عنا بفضل هذا البعد ذاته ، إذ كما إقتربنا من هذه الموضوعات ربما تعذرت الرؤية (٣) . إن بعد المسافة الذى تتميز به النظرة (الفلكية) هو الذى يسمح بالذهاب إلى أبعد من المعطيات الأمبيريقية الموجودة على السطح فى المجتمعات المدروسة ، فتظهر خصائص هى ضرورة وعامة لكل تفكير ، وهى التى تبرر ظهور الثقافة - على مستوى عالمى - ابتداء من الطبيعة . ويرى لينى ستروس أن الموقف اللا إنسانى من الطوطم الذى يعتبره إقتطاعاً مشوها للواقع ، هو نفس الموقف اللا إنسانى القديم الذى إنبتقت عنه النظرة إلى مرض الهستيريا . وكلا الموقفين يكشفان عن رغبة فى الإبتعاد عن المرضى والبدائين (٤) . وقد كان لينى ستروس نفسه ، على العكس ، يقترب من

(1) Esprit Mars 1973, p: 707.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 570.

(3) FAGES J.-B. : op. cit., p. 110.

(4) LACROIX : «panorama de la philosophie Française contemporaine», p. 222.

يُدْرَسهم ، كما أنه كان يحبهم . بل ذهب البعض إلى القول بأنه لا يوجد كتاب مفعم بإتجاهاته الإنسانية كما كان كتاب « الآفاق الخزينة » الذي يتسعر القارئ . بأن المؤلف يبحث عن ميلاد البشر من خلال ولعه بالثعرباء (١) .

« فالإنثولوجيا وهى إنخراط للإنسان فى مجال البحث الموضوعى هى أيضاً إنخراط له فى مجال الإهتمامات الأخلاقية . وعلى اعتبار أنها نزعة إنسانية ربما كانت العلم الذى تتولد عنه حكمة الغد (٢) » .

ويرى ليفى ستروس أنه مع ظهور المجتمع ظهر الانتقال من الطبيعة إلى الثقافة ، ومن العاطفة إلى المعرفة ، ومن حالة الحيوان إلى حالة الإنسان . كما يرى أن الانتقال فى هذه الحالات الثلاث يحتم التسليم بوجود ملكة ضرورية لدى الإنسان (فى حالته البدائية) تدفعه لإجتياز الصعوبات الثلاث ، وأيضاً التسليم بوجود صفات متناقضة لدى الإنسان منذ الأزل (طبيعية وثقافية ، وجدانية وعقلية ، حيوانية وإنسانية) ، وهى شروط الانتقال من الحيوانية إلى الإنسانية (٣) . إن الصفات العامة للبشر الإنساني ينبغى أن تتحول إلى صفات عالمية للثقافة الإنسانية ، ولذا فإن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم هى التى

(1) Ibid.

(2) LEVI-STRAUSS : «Le métier d'ethnologue» : Anna'les, 1961, p. 17.

(3) «Jean-Jacques Rousseau fondateur des sciences de l'homme», dans Jean-Jacques Rousseau, Ed. de la Baconnière, Neuf châtell, 1962, p: 244. (cité Far Fages).

تستند إلى ، الأخلاق الحالية للأساطير ، (١) . لأن هذه الأخيرة تفتق مباشرة
عن الطبيعة الإنسانية . يقول ليفي ستروس :

« في قرننا هذا ، حيث شرع الناس في تدمير العديد من صور الحياة ، يحدرو
أن تؤيد ما يقوله الأساطير من أن النزعة الإنسانية الجديدة بهذا الاسم لا تبدأ
بالأنا ، بل إنها تضع العالم قبل الحياة ، والحياة قبل الإنسان ، واحترام الكائنات
الآخرى قبل محبة الذات ، (٢) .

إن هذه النزعة الجديدة تقف بلا شك في مواجهة النزعات الفردية التي تكشف
ها درج عليه الأوروبيون في حياتهم من أنانية وتفرد *individualisme* والتي
دعمتها المذاهب الوجودية .

يقول ليفي ستروس في الفقرة الأخيرة من « أصل عادات المائدة » :
« نحن الأوروبيين قد تعلمنا منذ طفولتنا أن نكون مركزي الذات
وانفراديين *individualistes* ، نخشى عدم طهارة الأشياء الغريبة ، وهو
المذهب الذي تعبر عنه الصيغة « الآخرون هم الجحيم » *l'Enfer c'est les autres* ،
مع أن الأسطورة البدائية تفترض أخلاقاً معارضة تتلخص في أن الجحيم تكمن
فينا نحن . « *l'Enfer c'est nous même* » .

إن « الجحيم هم الآخرون » ، ليست قضية فلسفية ، وإنما هي شهادة
لأنثوجرافية عن حضارتنا ، وهي دليل على أن أخلاقنا كمتحضرين منشقة على
نظام العالم .

(1) FAGES J.-B. : op. cit., p. 97.

(2) LEVI-STRAUSS : « L'Origine des manières de table », p. 422.

ويعتبر كتاب «العنصر والتاريخ» Race & Histoire الذي ألفه ليفي ستروس ونظّمه على نفقة منظمة اليونسكو من أهم الوثائق المعاصرة ذات الصيغة الإنسانية (١). فهو ينتكر العنصرية لصالح اتجاه نحو «عالمية» تستند إلى العقل Un universalisme rationnel ، ويحذّر أى زعم بثفوق ثقافة على أخرى ، ويبين كيف أن الثقافة الغربية تقع غريضة المتمركز الإثنوجرافى ethnocentrisme أو المتمركز حول السلالة.

إن أحكام القيمة Jugements de valeur تعتمد على عكس لمبى لا يمكن أن يقبل بسهولة مثل عكس القوة الميكانيكية مثلاً. وإذا أخذنا عكس آخر مأخوذاً من ثقافات قيل أنها فى دور النمو فإنّه قد يعطينا دروساً فى التفوق والعلو. فمثلاً قدرة البدو والإسكيمو على الحياة المظلمة رغم قسوة الظروف الجغرافية لديهم ؛ والفلسف الفلسفى الدينى فى الهند système philosophico-religieux de l'Inde ؛ وأيضاً التحكم فى الجسد وتحديد العلاقة بين النواحي الأخلاقية والفيزيائية التى أحرز فيها المشرق والمشرق الأقصى تقدماً وسبقاً على الغرب. وهناك أمثلة أخرى كثيرة نذكر منها التنظيمات العائلية الغاية فى الدقة لدى الاستراليين ، وثراء وجمرافة الاختراعات الجمالية لدى الميلانيزيين (٢).

ولقد قام الإنسان الأول بالزراعة والرعى وصناعة الآبارى الفخارية والباسج. ولم تمكن نحن منذ أكثر من ثمان أو عشرة آلاف سنة إلا من مجرد تحسين هذه الفنون (٣).

(1) LEVI-STRAUSS : «Race & Histoire», (Unesco, Gonthier, 1961)

(2) Ibid., pp: 46-50:

(3) Ibid., pp: 55-56.

ويرى ليفي ستروس أنه إذا تعذر الحديث عن ثقافة عالمية فينبغي على الأقل أن نتحدث عن تعاون الثقافات . إن التعاطف والتواضع الذي ينبغي أن يكون عليه كل فرد ينتمي إلى ثقافة معينة لا يقوم إلا على الاعتقاد بأن الثقافات الأخرى لن تختلف فلأنها متنوعة . يجب أن يكون هناك إذن تحالف لجميع الثقافات على أن تحتفظ كل واحدة بأصالتها (١).

مما تقدم في هذا الفصل عن رجل العلم والفلسفة ، تظهر لنا شخصية ليفي ستروس الفريدة في نوعها . فهو يعتبر الحجة الأولى في الأنثروبولوجيا خارج العالم الناطق بالانجليزية بشهادة الأنثروبولوجيين أنفسهم ، وهو في نفس الوقت لا يفتي مسؤوليته ودوره كباحث في العلوم الإنسانية عليه أن يتوج أبحاثه العلمية بنظرات فلسفية تنفذ إلى أعماق الوجود وتمر بالفهم المقدس وتهدف للتوصل إلى ما بينهما من أسرار .

يقول في خاتمة « الإنسان العاury » :

« إن بعض الفلاسفة ينتقدون البنائية ويأخذون عليها أنها ألغت الفرد الإنساني *la personne humaine* وقيمة المقدسة . وإنى لاندعش تماماً كما كنت ساندعش لو أن ثورة قامت بسبب « تيارات الحمل ، *La théorie cinétique des gas* (وهي النظرية المفصلة لحركة الهواء داخل المجرة) خصوصاً لو أن هذه الثورة تذرعت بأن تمدد الهواء الدافئ ثم حركته إلى أعلى قد يهدد حياة العائلة ومعنويات المنزل ، وذلك لأن تهديد الدفء يفقد حياة العائلة صداها الرمزي والمعنوي » .

(1) Ibid., p: 77.

« إن علوم الإنسان ، إليها أن تضع في الاعتبار - كما هو الحال في علوم الطبيعة - أن حقيقة موضوع الدراسة لديها ليس موجودا برمته على مستوى إدراك الفرد له ، ذلك لأن هذه المدركات الظاهرة تختبئ وراءها ظواهر أخرى ليست أقل أهمية ، وهكذا دواليك إلى أن نصل إلى طبيعة أخيرة تختبئ دائما ولن نصل إليها أبدا (١) .

« إن هذه المستويات من الظواهر لا تتناقض فيما بينها ولا ينفي بعضها بعضا ، كما أن اختيار واحدة منها أو بعضها إنما تفرضه نوعية المشكلات التي نبهشها والخصائص المختلفة التي نريد أن نمسك بها ونفسرها . فالسياسي ورجل الأخلاق والفيلسوف يستطيع كل منهم أن يختار الطابق الذي يرى أنه أكثر ملائمة لكي يتحصن فيه . غير أن هؤلاء عليهم ألا يزعموا أنهم يحدسون معهم جميع الناس أو أن بقدرتهم منهم عن البحث في مسائل ربما أدت إلى ظهور موضوع آخر خلف ذلك الذي استحوذ عليهم بسبب إفراطهم في تأمله ... ينبغي الاعتراف بأننا وأياهم ليس لنا نفس الموضوع ، (٢) .

ويظهر لنا من هذا النص أن ليفي ستروس يشبه ما توصل إليه من نتائج بالاكشافات العلمية . ثم لا يذنب في نفس الوقت أن يشير إلى وجود « طبيعة أخيرة تختبئ دائما ولن نصل إليها أبدا » .

ليفى ستروس إذن يعتبر عالما من نوع خاص وفيلسوبا منشقا على الفلاسفة ، وقد رأينا في هذا الفصل أيضاً أنه لا يشارك الأنثروبولوجيين في موضوع الدراسة ، كما أنه يتوصل إلى نتائج لم يتوصل إليها الأنثروبولوجيون أو الفلاسفة ،

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 570-571 ;

(2) Ibid.

وقد وردت في خاتمة « الإنسان العاury ، عبارة تؤكد ذلك وتتضمن تحاملا شديداً على الفلاسفة . تقول العبارة :

« إن الفلاسفة قد أهملوا مسائل جوهرية إنصرفت الانثوجرافيا نفسها عن حلها ، وهي مسائل توصلنا إليها الواحدة تلو الأخرى ، وأظهرناها حلولاً بسيطة لم تكن متوقعة . إن الفلاسفة غير قادرين على الاعتراف بهذه المسائل لتقييمها وذلك لجهلهم . وهم يأخذون علينا - ضمناً - أن المعنى الغزير الذي استخرجناه من الأساطير لم يكن هو ما توقعوه . فهم يتعاملون بالصمم ويرفضون الاعتراف أمام هذا الصوت المرتفع الذي يحلج بكلمات أتت عبر العصور وصدرت من أعماق النفس ، (١) .

ويبدو أن ليفي ستروس في تحامله على الفلاسفة إنما يبدى بأفول للفلاسفة ويذكر بتنبيه بأفول الإنسان . ويظهر هذا من إجابته على التساؤل : إلى أين تذهب الفلسفة الآن ؟ وهو التساؤل الذي يفرض إلى أحد احتمالين . يقول :

« إذا استمرت الاتجاهات الحالية للفلسفة فيختم من أن تؤدي إلى واحد من مخرجين :

أما الأول فهو مخصص لمن سار في فلك الوجوديين - وهي محاولة يتضح منها إعجاب المرء بذاته ولا تخلو من سذاجة - C'est une entreprise auto-admirative وفيها يعزل الإنسان المعاصر نفسه ، ويستشعر لشدة تلقائية ويتبعده عن المعرفة العملية التي يحترمها ، وعن الإنسانية الحقة التي يحل عمقها التاريخي وأبعادها الإثنوجرافية التي يظل داخل عالمه الصغير المخلق ... إن أبعاد هذا الاتجاه - وهم محاصرون بحدود أربعة لحالة إنسانية condition humaine

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu, p. 572.

ثم تفصيلها على مقياس مجتمع معين - نجد أنهم يمضون طوال يومهم في تكرار مسائل ذات طابع على ، ويمنعهم الجو المحيط بهم والمفعم بدخان وضجيج جدل من أن يمدوا البصر بعده .

أما الثاني فهو أن الفلسفة وقد كادت تختنق في هذا الجو ، أرادت أن تنطلق لكي تنفس الهواء النقي ، فابتعدت عن ذلك البحث عن الحقيقة الذي ما زالت تمارسه الوجودية ، وأصبحت فريسة سهلة لكل أنواع المؤثرات الخارجية وضحية لذواتها الخاصة *victime de ses propres caprices* ونخشى الآن من أن ترد إلى نوع من الفن « *philosop'art* » وأن تركز إلى نوع من البغاء الجمالي *prostitution esthétique* ... فتهتم بإغراء القارئ كي يتسبك بها ، وتقدم له فتات أفكار قديمة في أسلوب جديد . وهي في ذلك « لا تنطلق من حب الحقيقة بل حب المظهر الجذاب ، ويكون نجاحها مرتبطاً بما هو حسي وجمالي ، (١) .

ولذا كان لبني ستروس قد تعود أن يهاجم الفلاسفة في ندرانه وأحاديثه وكتبه دون أن يسميهم بأسمائهم ، فإن المتتبع لهذه المماريات الفكرية يلاحظ رغم ذلك ورود اسم جان بول سارتر في أكثر من موضع وخاصة في كتابي « تفكير الفطرة ، و « الإنسان العاury ، نظراً للعلاقة الخاصة التي تربط بين الاثنين والتي ستوضح في الفصل الخامس والسادس .

(1) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », pp. 572-573:

الفصل الخامس

سارتر فيلسوف الحرية

شتمل الفصل على :

- (١) سارتر (نشأته وتكوينه الفلسفي) .
- (٢) النسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب « نقد العقل الجدلي » .
- (٣) الخروج من الذات (« نقد العقل الجدلي » — عرض موجز لأهم الأفكار التي إشتملها الكتاب) .

د. سارتر فيلسوف الحرية

(١٩٠٥ - ١٩٨٠)

لقد كان للفكر الوجودي الكبير جان بول سارتر دور هام في إثراء البحث
المعاصر حول موضوع الإنسان والمجتمع والأنثروبولوجيا ، كما كان يرتبط مع
صاحب الأنثروبولوجيا البنائية بعلاقة خاصة وإهتمام متبادل يبدأ في الثلاثينات
عندما كان سارتر وليفي ستروس وسيمون دي بوفوار تجمعهم صداقة حميمة
استمرت إلى ما بعد سنوات الحرب العالمية الأخيرة. وكانت مجلة سارتر والعصور
الحديثة ، Les Temps Modernes ، تنشر مقالات لليني ستروس حتى
سنة ١٩٦١ . غير أنه إبتداء من سنة ١٩٥٥ - وهو تاريخ ظهور كتاب د الآفاق
الحرية ، لليني ستروس - بدأت العلاقات تتوتر بين الرجلين . ففي هذا الكتاب
يؤخذ على الوجودية ، أنها ترتقى بالموضوعات الشخصية إلى مستوى المسائل
الفلسفية ، كما سخر منها ، لأنها ربما أدت إلى نوع من الميتافيزيقا الخاصة
بمفاهيم الأزياء . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر كتاب د نقد العقل المجدل ، لسارتر
وهو يشمل نقداً منهجياً للأنثروبولوجيا البنائية . أما في سنة ١٩٦٢ فيظهر كتاب
د تفكيك الفطرة ، لليني ستروس. وفيه يخصص الفصل التاسع للرد على نقد سارتر
ودحض الحجج التي تضمنها كتاب النقد . وفي سنة ١٩٧١ يظهر كتاب د الإنسان
العاري ، لليني ستروس ، ويحتوي الفصل الأخير منه على هجوم شديد على
الوجودية بوجه عام وسارتر بوجه خاص. فيصف مذهبهم بأنه د أمراً ما تأدت
إليه. المذاهب الميتافيزيقية الكبرى ، dernier avatar de la
grande métaphysique . وبأنه محاولة يتضح منها الإعجاب بالذات (١).
C'est une entreprise auto-admirative ولا تخلو من سذاجة .

(١) LEVI-STRAUSS : « L'Homme nu », p. 572.

ومما تقدم نجد أن الصداقة بين سارتر وليني ستيروس لم تستمر طويلاً ، كما أن العلاقة الخاصة التي حتمتها (الجنود) للماركسية المشتركة لإنتاجهما الفكري لم تشفع لتقليل التباعد بينهما ، وهكذا يظل الموقف المتوتر مستمراً أبداً في كتاباتهما مما يحتم علينا في هذا البحث أن نكشف الستار عن « فيلسوف الحرية » حتى يتبين لنا ما له وما عليه .

سارتر فيلسوف الحرية :

نشأته : ولد سارتر في ٢١ يونيو سنة ١٩٠٥ . ويفقد والده بعد سنة من ميلاده . وقد ربته أمه وهي سيدة كاثوليكية ، كما نشأ في رعاية جده لأمه وهو يسمى شارل شويتزر Schweitzer وهو بروتستانتي من الألزاس ، وتزوج أمه وهو في سن الحادية عشرة . ويتلقى دراسته القانونية في ليسيه لاروشيل La Rochelle ، وفي سنة ١٩٢٤ يتخرج من مدرسة المعلمين L'Ecole Normale ، وفي سنة ١٩٢٩ يحصل على شهادة الأجر جاسيون وتخرج معه في نفس السنة سيمون دي بوفوار التي تعرف عليها في السربون وظلت إلى جواره منذ ذلك الوقت . عين مدرسا في ليسيه الهافر Lycée du Havre بعد أن أدى الخدمة العسكرية ، وفي هذه الفترة كان يقرأ للروائيين الأمريكيين وكانت مجتمعه على وجه الخصوص الروايات البوليسية .

وقد التحق بالمعهد الفرنسي في برلين لمدة عام (١٩٣٣ - ١٩٣٠) ، ودرس هوسرل وهيدجر . وبعد عودته تظهر باكورة مؤلفاته الفلسفية : « تسمى الأنا » ، « التصور » ، « موجز في النظرية الفينومينولوجية للانفعالات » ، وكلها تهدف إلى تقديم الفينومينولوجيا والوجودية الألمانية ، كما يظهر فيها التفكير الخاص بسارتر . وقد عرف سارتر بأنه روائي مؤلفيه : « القرف » ، « والحائط » ، كما عرف ككاتب أدبي من مقالات عديدة مجتمعة بعنوان : « مواقف » .

وقد إسدعى سارتر للتجنيد أثناء الحرب ، وسجن عدة أشهر ، وبدأ أول محاولة في كتابة المسرحيات بمسرحية لم تنشر بإسم Bariona . وعندما أطلق سراحه إنضم للجهة القومية بعد أن فشل في تأسيس حركة للمقاومة .

وفي سنة ١٩٤٣ ظهر له كتاب « الوجود والعدم » وفيه يقيم دعائم الوجودية الفرنسية المألوفة ، كما تظهر له تمثيلية « الذباب » ، ثم يظهر مسرحية « الأبواب المنقطة » عقب الحرب مباشرة .

وفي سنة ١٩٥٥ يترك التدريس ، ويقوم برحلات في أنحاء مختلفة من العالم منذ ذلك التاريخ .

وفي سنة ١٩٤٩ يشترك سارتر في تأسيس « التجمع الديمقراطي الثوري » ، وإبتداء من هذا التاريخ فإنه يؤيد وجهة نظر الحزب الشيوعي الفرنسي دون أن يكون عضوا فيه . وقد ظل حتى قيام ثورة المجر سنة ١٩٥٦ يعبر عن أفكاره السياسية من خلال المسرحيات (موتى بدون كفن ، المومس الفاضلة ، الأيدي القذرة ، الشيطان والإله الطيب ، نكراسوف Nekrassov ، سجناء ألتونا) .

وفي مناسبات عديدة كان سارتر يؤيد الحركات التحررية ويدين الحروب . وعلى سبيل المثال فقد أدان الحرب في الهند الصينية وفي الجزائر . وفي سنة ١٩٦٠ يظهر مؤلفه الفلسفي الهام « نقد العقل الجدل » .

وفي سنة ١٩٦٥ يرفض سارتر جائزة نوبل في الأدب لاعتقاده بأن لها لونا سياسيا (١) . وقد كانت وفاة فيلسوف الحرية في شهر أبريل سنة ١٩٨٠ .

(1) AUDRY Colette : Sartre (Seghers 1966) pp. 185-186

تكوينه الفلسفي :

إن الفلسفة التي كانت تدرس في السربون من سنة ١٨٩٠ إلى سنة ١٩٣٠ كانت تنتهج نهج الديكارتيين وأتباع مذهب كانط كما كان المذهب العقلي المثالي هو السائد بوجه عام في هذه الجامعة (١). وقد تضايق سارتر لعدم كفاية هذه الفلسفة لعدم أهمية ما توحي به من إنجازات ، وأيضاً لعدم واقعية ما تقترحه. يقول سارتر : «لنا نرفض المثالية التقليدية باسم الجانب التراخيدي للحياة» (٢). وهو يريد من الفلسفة أن تبرر الانحراف الشامل وشمول الحياة بدلاً من أن تكون قاصرة على مجرد أفكار ، وبالتالي فقد كان يهدف إلى التقليل بقدر الإمكان من جانب اللا محدود واللامعروف .

La réduction de la part de l'indétermination et du non-savoir. (٣)

وعلى هذا الطريق إتجه سارتر في قراءاته فهو آلان Alain وجان Wahl Jean وأصحاب نظرية الجشتمالت ، كما إتجه في تفكيره نحو المصير الذي يعيش فيه (٤) .

ينبغي على الفلسفة إذن أن تبحث عن الواقع في مجموعه . وقد إكتشف سارتر وسيلة ذلك عام ١٩٣٤ لدى أصحاب مذهب الظواهر في ألمانيا . كما ينبغي على الفلسفة أيضاً أن تظهر الواقع والحياة . وتحقيقاً لذلك تداخلت الأعمال الأدبية

(1) Ibid., p. 7.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», 1960, p. 23.

(3) Ibid., p. 59.

(4) AUDRËY Colette : op. cit. p. 8

والصحفية مع الأفكار الفلسفية عند سارتر وساعدت القصص والمسرحيات في تحليل الوقائع المعاشة .

ويقتضى سارتر إلى إثبات الحرية للإنسان ومسؤوليته الكاملة .

ورغم أننا في هذا البحث نهتم بالدرجة الأولى بموقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية وهو الموقف المتضمن بوجه خاص في كتاب « نقد العقل الجدل » ، فإننا نجد لزاماً علينا أن نتعرض أولاً وباختصار للنسق الفلسفي لمذهب سارتر حتى ظهور كتاب النقد أى حتى سنة ١٩٦٠ .

لقد تعددت معالم الوجودية السارتريّة في سنة ١٩٤٣ بظهور كتاب « الوجود والعدم » . وجدير بالذكر أن سارتر حتى هذا التاريخ كان أبعد ما يكون عن الماركسية تلك الفلسفة التي اعتبرها فيما بعد فلسفة العصر (١) . نقول أنه كان بعيداً عنها أو أنه على الأصح لم يكن قد فهمها على حد تعبيره هو رغم قراءته لكتاب « رأس المال » وكتاب « الإيديولوجيا الألمانية » سنة ١٩٢٥ . فالفهم عنده يعنى الإنحياز إلى ما يفهم أى حدوث تغيير معين ، ولم يحدث أن طرأ هذا التغيير في تلك الفترة (٢) .

لقد حرص سارتر في كتاب « الوجود والعدم » على أن يثبت للإنسان حريته وأن يجعل منه خالقاً ومشرعاً لأفعاله . فالوجود يسبق الماهية بمعنى أن الإنسان يوجد أولاً ثم يعرف ماهيته بعد ذلك فماهيته من خلقه ولا وجود لما يسمى بالطبيعة الإنسانية *la nature humaine* حتى وإن أدى ذلك إلى الذاتية

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de Raison Dialectique », p. 17.

(2) Ibid., p. 23.

l'homme est un . الإنسان هو مشروع يعيش لذاته *la subjectivité* .
projet qui se vit subjectivement وماهية الإنسان تتحدد بما شرعه هو
 لذاته . ومعنى ذلك أن الإنسان لا يحقق وجوده إلا عن طريق عملية الخروج من
 الذات ، وكأنما هو يقذف بنفسه نحو المستقبل . وليس في إستطاعة الإنسان أن
 يضطلع بهذه العملية ، إلا إذا عمد إلى تحقيق وجوده في عالم المادة (١).

والذاتية هنا تعنى الاختيار الحر ، كما أن الاختيار يعنى نسبة قيمة معينة لما
 وقع عليه الاختيار . فنحن نختار الجانب الطيب دائماً . وجدير بالذكر أن
 مسئوليتنا في الاختيار هي أكبر مما نتصور وذلك لأنه اختيار للإنسانية جمعاء
 وهذا هو ما يفسر وجود القلق *l'angoisse* . فالقلق يعتري كل إنسان وإن أنكر
 البعض الاعتراف بوجوده . فكل من يضطلع بمسؤوليات يعرفه جيداً . والقلق
 لا يعطل العمل إذ أنه على العكس هو شرط العمل ، لأنه يفترض أن الفرد يواجه
 بالعديد من إمكانيات العمل وأنه عندما يختار واحداً منها فإنه (أى العمل) يصبح
 ذا قيمة ابتداء من لحظة الاختيار .

للماهية لا تسبق الوجود إذن وإلا لكان تسليماً بوجود طبيعة إنسانية ثابتة
 ومعطاة مسبقاً وبالتالي تعترض حرية الإنسان وتفترض وجود الحتمية . إن
 الطبيعة الوحيدة المعترف بها للإنسان هنا هي ماضيه *son passé* ، وهو
 الجانب الميت في الإنسان ، بل إن هذا الماضى يخشى من أن يمنحنا طبيعة وبالتالي
 يجرنا الى الشيء في ذاته *L'en soi* (٢).

(١) راجع «دراسات في الفلسفة المعاصرة» للدكتور زكريا إبراهيم ص : ٥٢٩

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme»,
 pp, 116-117.

فإذا قلنا أن الإنسان حر وأنه هو الحرية ، فالحرية هنا تعنى قدرة ذاتية على الاختيار (١)، أو هي مجرد قدرة الفرد على تجاوز الوضع الراهن أو تخطي المعطيات الواقعية (٢). غير أن هذه الحرية ليست بدون قيود . فكتاب الوجود والعدم ، يضع قيدين أساسيين أمام الحرية : (١) واقعة وجودى نفسها ، على اعتبار أن وجودى لا يتوقف على ، وأنى لست حراً فى ألا أكون حراً . (٢) واقعة وجود والآخر ، ، على اعتبار أن من شأن حرية الآخر أن نجى فتحد من درجة حريتى (٣).

أما عن القيد الأول ، فيصرح سارتر :

« بأنه لما يسبب القلق أن ينسب وجود إلى شيء فينا (كالإناء مثلاً) لا يكون لنا إختيار فى وجوده ولا يكون من خلقنا نحن ، إن هذا يتعارض مع مبدأ الحرية ، (٤).

وفى عبارة أخرى يقول : « إن الشعور ليفزع مما لديه من تلقائية لأنه يشعر أنها تتعدى نطاق حريته ، (٥).

والشعور يتجه دائماً نحو الشيء الذى يشعر به ، أما هو نفسه فليس شيئاً أو هو

(١) راجع : الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢١ .

(٢) نفس المرجع : ص : ٥١٥ .

(٣) نفس المرجع : ص : ٥٣٥ .

(4) SARTRE J.-P. : « L'Imaginaire » (Gallimard, Paris, 1940), p. 79, (Cité par Colette Audry).

(5) Ibid., p. 80.

نفي لوجود أى شيء (١). وبعبارة أخرى فإن ظهور الشعور يعنى تميزه عن الوجود ، كما أن هذا التميز هو الذى يسمح له بأن يعرف الوجود وبأن يصدر عليه أحكاما وأن يتصل ببعض الأشياء وينفصل عن البعض الآخر (٢).

إن الحقيقة الإنسانية *la réalité humaine* هى ذلك الشعور أو الوجود لذاته *le Pour-soi* الذى يخلق العدم ، وذلك على اعتبار أن فى الإمساك بذاته نفيًا للوجود (٣). « *Sa saisie d'elle-meme est négation de l'être* ».

يقول سارتر فى الوجود والعدم (٤): « إن أول عمل للفلسفة هو أن ترفض نسبة أى شيء إلى الشعور ، ؛ وذلك لأننا إذا افترضنا أن الشعور هو شيء - وهذا رأى مسرل - فإن ذلك الشيء سيكون كقطعة الحجر الأسود للمقاة فى عمق الماء وأتى تقلل من شفافيته . هذا الافتراض إذن ، سينتقل الظلمة إلى الشفافية (٥).

أما القيد الثانى أمام الحرية فهو وجود الآخر . وإذا كانت الأنا هى ذلك التصحيح المستمر لمعرفتنا ولأحكامنا عن ذواتنا طبعاً لأراء الآخرين فإن الآخرين هم مصدر إطمئناننا على ذواتنا وهم أيضاً مصدر قلقنا عليها (٦).

ويظهر أن سارتر قد فطن إلى أهمية هذا القيد الثانى ، فكان أن عاد إليه مرة أخرى فى كتاب « النقد » كما سيأتى بيانه فى الصفحات القادمة .

(1) AUDRY Colette : op. cit., p. 12.

(2) Ibid., p. 28.

(3) Ibid.,

(4) SARTRE J.-p. : « L'Etre et le Néant », Ed. (Gallimard, 1943, p. 18.

(5) AUDRY Colette : op. cit., p. 13.

(6) Ibid., p. 69.

وبما تقدم نجد أن كتاب الوجود والعدم، لم يكن يفصح عن نظرية إجتماعية
إيجابية، خصوصاً وأن سارتر قد صور لنا الوعى الفردى - فى هذا الكتاب -
بصورة وعى حر، مستقل، منعزل، مغلق على ذاته (١)، كما أنه لا يسمح
بافتراض وجود طبيعة إنسانية واحدة تمكن من وجود إلتقاء بين المشاعر
وبالتالى بين الأفراد. وهذا يحولنا لا نسمع من كتاب «الوجود والعدم»
إلا صوت الذاتية فقط.

وقد كان تمسك سارتر للذاتية مرده إلى الوقوف فى وجه المذاهب التى ترفض
الوعى البشرى أية قدرة على المبادأة (٢). وهى المذاهب التى يرى أنها لا تحترم
الإنسان لأنها ترده إلى مجرد «موضوع». كما كان تمسكه للذاتية أيضاً ينبع من
مقتضيات المذهب الوجودى ذاته، ذلك المذهب الذى يريده سارتر مؤسساً على
الحقيقة. ولكى يكون هناك حقيقة ما ينبغى لهذه الحقيقة أن تكون مطلقة.
والحقيقة المطلقة يمكن التوصل إليها بسهولة ففى فى متناول الجميع بشرط التوصل
إليها دون وساطة. إن ذاتيتنا ليست بالضرورة فردية، فكما هو الحال
فى «الكوجيتو» نجد أننا لا نكتشف أنفسنا فقط بل الآخرين أيضاً. كما أن
لاكتشاف الآخرين هو شرط وجودنا نحن. فالإنسان يعرف أنه لا يمكن أن يكون
روحانياً أو مسيحياً أو غيورياً إلا إذا اعترف له الآخرون بذلك. وهكذا فمن عالم
يبدأ بالذاتية يستطيع الإنسان أن يحدد ماهيته وماهية الآخرين (٣).

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة»، ص : ٥٢٤

(٢) نفس المرجع ص : ٥٠٧.

(3) SARTRE J., p. : «L'Existentialisme est un humanisme»
(Nagel, Paris, 1960) : pp. 64-65.

وإذا كنا قد تحدثنا توا عن إكتشاف الآخرين الذى هو شرط وجودنا نحن فينبغ أن نعلم أن وجودنا لا يخضع إلا لهذا الشرط فقط مضافا إليه شرط الوجود فى هذا العالم وأيضاً ضرورة الموت ، كما أن مجموع هذه الشروط يسميه سارتر « الحالة الإنسانية ، la condition humaine » ، وهو ما تخضع له الإنسانية جمعاء (١).

الخروج من الذات :

« جاءت ظروف الحرب العالمية الأخيرة . وأستطاع سارتر من خلالها أن يستوعب الكثير من الخبرات الحية . وكان من نتيجة تجاربه المعاشة خلال فترة الإحتلال والمقاومة والتحرير أن إكتسبت وجوديته طابعا « تاريخياً » ... ثم جاءت الحرب الباردة ، وما أعقبها من حركات قامت بها الطبقات العاملة فى شتى أنحاء المعمورة ، فضلا عن انتفاضات الشعوب المستعمرة من أجل المطالبة باستقلالها والذود عن حريتها ، فكان من ذلك أن ضم سارتر صوته إلى صوت الأحرار فى كل بقاع العالم من أجل إعلاء صوت « الإنسان » ضد شتى مظاهر العبودية والظلم . ولم يلبث سارتر أن تحقق من أنه ليس يكنى للفيلسوف أن يتنادى بأن « الإنسان حر » بل لابد له من أن يسهم فى حركة التحرير الكبرى ، من أجل العمل على خلق ذلك « الإنسان الحر » (٢).

وهكذا تهبط وجودية سارتر من سماء التفكير النظرى المجرد إلى أرض الواقع ، ويخرج سارتر من برج الذاتية الذى طالما تركز بداخله ، ويظهر كتاب

(1) SARRRE J.-p. : « L'Existentialisme est un humanisme », p. 68.

(٢) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ - ٥٠٨ .

« نقد العقل الجدلى » سنة ١٩٦٠ ، وفيه يتعرض المؤلف للبناءمية بالنقد على نحو ما سيأتى بيانه فى الفصل القادم .

نقد العقل الجدلى (١) :

ترجع أهمية هذا الكتاب إلى أنه إشتمل على موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية كما أنه يحتوى على تصور خاص لإقامة أسس أنثروبولوجيا فلسفية .

وفى تقديم هذا الكتاب يقول لأكروا Lacroix وهو أحد الباحثين للمعاصرين :

« إن سارتر يتجاوز ماضيه « بنقد العقل الجدلى » و « سجناه الطونا » .
ويستطرد قائلاً :

« إن فلسفة للموضوع Philosophie de sujet يصعب أن تكون متناسقة مع ذاتها » (٢) .

أما جاكسون فيرى أن موقف سارتر قد إنتقل من قطب « الذاتية » إلى قطب « الموضوعية » (٣) .

وعلى العكس ، نجد أن كولييت Colette Audry (٤) ترى أن الإختلاف

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », Ed. Gallimard, 1960.

(2) LACROIX : Panorama de la philosophie Française contemporaine », p: 156.

(٣) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٠٧ .

(4) AUDRY Colette : « Sartre » p. 110.

بين كتابي « الوجود والعلم » ، و « نقد العقل الجدلي » ، ليس بذى عمق كبير .
وسنتعرض أولاً بإيجاز للأفكار الأساسية التي إحتواها الكتاب ثم نتاقل
مدى أهميته في سياق المذهب الوجودى كله .

يبدأ الكتاب بمناقشة « مسائل منهجية » أولها مسألة بعنوان : « الماركسية
والوجودية » ، وفي هذا الجزء يقول سارتر :

« إن من الواضح أن عصور الخلق الفلسفى نادرة جداً . إذ من الممكن القول
بأنه بين القرن السابع عشر والقرن العشرين لا يوجد إلا ثلاثة يمكن أن نسميها
بأسماء مشهورة : عصر ديكارت واولك ، عصر كانت وهيغل ، وأخيراً عصر
كارل ماركس ، (١) .

ثم يقول عن الماركسية :

« إن التجرد على تجاوز الفكر الماركسى هو على أسوأ الفروض عودة إلى
ما قبل الماركسية ، وعلى أحسنها هو إكتشاف لتفكير متضمن أصلاً في الفلسفة التي
ظن المفكر أنه تجاوزها » ، (٢) .

ثم يخرج سارتر نفسه من دائرة الفلاسفة بمعنى الكلمة ويقول :

« إن المثقفين الذين أنوا بعد الإنجازات الفكرية الكبرى وشرعوا في تهيشة
النظم أو في إكتشاف أرض جديدة بواسطة مناهج جديدة ، والذين إرتقوا
بالنظريات إلى وظائف تطبيقية ، وإتخذوا منها أداة للهدم والبناء ، إن هؤلاء
لا يمكن أن تتصور أن يسموا فلاسفة : ذلك لأنهم إستغلوا المجال الفلسفى السائد
وإستقصوا دقائقه ، وتمكنوا من تعلية بعض ما شيدته ، وتثنى لهم أن يهدنوا فيه

(1) SARTRE J.-P. «Critique de la Raison Dialectique», p. 17.

(2) Ibid.,

بعض التغييرات الداخلية ، غير أنهم ما زالوا يشتدون بتفكير الكبار الذين قضوا
 نصيبهم . هذا التفكير ، تسانده جماهير متطلعة *la foule en marche* هو
 الوسط الثقافي الذي ينهل منه هؤلاء المثقفون ، كما أنه هو الذي يحدد مجال أبحاثهم
 « وخلقهم » . هؤلاء الرجال النسبيون *Ces hommes relatifs* أقترح أن
 يسموا إيديولوجيون *idéologues* . وحيث أني أتحدث عن الوجودية ، فأنا
 إذن أعتبرها إيديولوجيا *une idéologie* : لأنها نسق طفيل يعيش على هامش
 المعرفة^(١) ، كان قد تعارض معها أول الأمر ، وهو اليوم يحاول أن يتكامل
 معها^(٢) .

حقاً لقد تعارضت الوجودية مع الماركسية أول الأمر ، فلم تظهر كلمة مادية
matérialisme في كتاب « الوجود والعدم » ، وكان سارتر يقنع في تفسيره
 للإنسان بوجهة النظر الميتافيزيقية ، غير أنه قد حاول في كتاب « النقد »
 أن يستوعب في نظريته إلى الموقف البشري شتى العوامل المؤثرة على الوجود
 الإنساني بما فيها العوامل المادية والتاريخية والاجتماعية . فالإنسان موجود
 تاريخي ، كما أن « كل علاقة بشرية إنما هي علاقة تاريخية » .

ويقرر سارتر أن لكل عصر فلسفته المعبرة عن الحركة العامة للمجتمع والتي
 هي بمثابة تجميع للمعرفة المعاصرة حسبما ترسمها الطبقة الصاعدة . كما أن فلسفة
 أخرى لن تكون ممكنة إلا إذا خلقت البراكسيا مجتمعاً آخر ، والبراكسيا هي كل
 نشاط بشري هادف ، وكل فاعلية إنسانية ذات دلالة . وصحيح أيضاً أن الفكر

(1) C'est un système parasitaire qui vit en marge du savoir.

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique »,
 pp. 17-18.

الذى يسود عصرنا ويعبر عنه هو الماركسية التى هى ليست شيئا آخر سوى
 التاريخ نفسه وهو مدرك لذاته (١). Le marxisme c'est l'Histoire.
 elle meme prenant conscience de soi.

أن كارل ماركس استحق أن يكون فيلسوف العصر لأنه إكتشف فى القرن
 الماضى حركة التاريخ ، وذلك بتطبيق الجدل الهيجلى على المادة . إنه قد توصل
 إلى الاداة الفلسفية التى تسمح للإنسان بأن يفهم التاريخ . والإنسان فى خلقه
 لذاته إنما يخلق التاريخ أيضا . غير أن جدل الطبيعة الذى أتت به المادية الجدلية
 إنما يرد الفرد إلى مجرد شيء بين الأشياء . وعندئذ فإن الضرورة العمياء تحل محل
 تروى الإنسان الذى صنع التاريخ La rationalité de l'homme qui fait
 l'histoire.

ومن هنا نلاحظ قصورا فى الماركسية يحتم تدخل المذهب الوجودى .
 قبيل أنطولوجية الفرد التى عرضها سارتر فى « الوجود والعدم » وبين الجدل
 الماركسى للتاريخ نجد منطقة اللا محدد Une zone d'indetermination
 التى لم تكتشف عن كتب .

كيف تنتقل من الفرد إلى التاريخ لو أننا أغفلنا ظاهرة التجمع الإنسانى ؟
 le fait du rassemblement humain ?

إن أساس التاريخ الجدلى ينبغى العثور عليه داخل أنثروبولوجيا مادية
 جدلية . ولذلك فإن الماركسية الحققة عنده سارتر هى المادية التاريخية إذا أدخلت
 العمل الإنسانى فى علاقته بالعالم وبالأشخاص . ونلاحظ هنا أن سارتر لا يعارض

(1) Ibid., P. 17.

الماركسية ولا يهدف إلى تجاوزها وإنما إلى إبراز دور الإنسان. وهو يقول في هذا الصدد :

« إننا نأخذ على الماركسية المعاصرة أنها تلقى بكل مقتضيات الملموسة للحياة الإنسانية إلى جانب المصادقة أو الاتفاق . كما أنها لا تحتفظ بشيء من التجميع التاريخي : la totalisation historique ، اللهم إلا هيكل مجرد من العمومية ، ونتيجة لهذا فإنها فقدت تماماً معنى الإنسان ، (١) .

وعلى سبيل المثال رأى الماركسيون أن الظروف التي خلقتها الثورة الفرنسية هي نفسها التي خلقت نابليون بونابرت . ولذا كان ظهور نابليون بونابرت محض صدفة . وكان من الممكن للمصادفة أن تخلق أى قائد آخر بدلاً من نابليون بونابرت . ويرد سارتز بأن الثورة هي التي حتمت ضرورة الدكتاتورية وحددت الشخصية التي تمارسها وأعدت لنابليون بونابرت شخصياً كل الفرص التي مهدت لملكه ناصية الأمور (٢) . ومن هنا نرى أنه لا مكان للمصادفة ، كما نرى أن هدف الوجودية هو العثور على الإنسان في داخل الماركسية والتقليل من عنصر المجهول والإلزام بعبود البدي تفرضه القوانين العامة ، (٣) .

وإذا كانت الماركسية تتأرجح بين الزعة الطبيعية والزعة الإنسانية ، فإن الوجودية تنظر إلى جانب الإنسان ولا ترد الجانب الثقافي إلى الطبيعة . غير أنها الآن تستبعد الحديث عن حرية مثالية أو مطلقة ، بل عن حرية « مقيدة بحرية » . « Une liberté librement limitée » .

(1) Ibid.; p. 58.

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 59.

وكتاب «النقد» يتعرض لمسألة عميقة : فهو رسالة عن الشر *le mal* (١) ،
والشر الإنساني هو العنف *Violence* . من أين أتى العنف ؟ ومم يتكون ؟
وهل يمكنه أن يختفى ؟ إن العقل مستعينا بالتاريخ هو الذى يمكنه أن يلقي الضوء
على هذا الموضوع .

ويبدأ سارتر بأن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا *la praxis* ، فيدرس
المنطق المعاش للعمل الإنسانى ويستخدم المنهج الجدلى وهو عند سارتر :

« منهج تركيبى بنائى أو إثنائى يسمح لنا بأن نضع أيدينا على التاريخ البشرى
بوصفه حركة تجميع *totalisation* تجرى دائما على قدم وساق » (٢) .

وعلى هذا فإن كتاب «النقد» لا يمكن أن يكون مجرد تركيب مثالى
لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو حتى فلسفة التاريخ . إن هدفه هو إلقاء
الضوء على ما يحمل التاريخ مفهوماً والتوصل إلى مقولية تاريخية *une rationalité*
historique تحمل عمل المقولية التحليلية أو الوضعية وهو يستعين فى ذلك بالعقل
الجدلى كما سيأتى بيانه .

إذا كانت المعرفة هى نوع من العلاقة بين الإنسان والعالم ، فإن العمل هو
نتيجة للحاجة *besoin* أو نتيجة لتعدد الحاجات . وقد كان مفهوم « الحاجة » من
أهم المفاهيم الرئيسية فى كتاب «نقد العقل الجدلى» تماماً كما كان مفهوم « القلق »
بالنسبة لكتاب « الوجود والعدم » . وترى الاستاذة بارنز *Barns* « إنه مفهوم

(1) LACROIX Jean : « Histoire et dialectique », in *Le Monde*
hebdo no. 1298, 12 Sep. 1973).

(٢) من خطاب سارتر إلى جازودى . (ذكره زكريا ابراهيم) .

سارترى جديد يستقدم لأول مرة شيئاً من الخارج» (١) . . ولعلها تقصد بذلك أن الحاجة تدفع الإنسان إلى خارج ذاته ، أى إلى العمل على إشباعها بما قد يترتب عليه الاصطدام برغبات الآخرين في المجتمع .

وذكر الدكتور زكريا ابراهيم :

إن سارتر قد ربط مفهوم « الحاجة » بمفهوم « الندرة » . فذهب إلى أنه ليس هناك ما يكفى من أشكال « المادة » لإشباع متطلبات « الحاجة » ، وبالتالي فقد وضع بين أيدينا عنصراً « لا - إنسانياً » نسب إليه دوراً كبيراً في تكدير صفو العلاقات البشرية ، (٢) .

وفي الحقيقة ، لقد توقفنا طويلاً أمام هذه العبارة ، وخاصة أمام ذلك العنصر « اللا إنسانى » الذى يذكر صفو العلاقات البشرية . . ولا شك أن الدكتور زكريا ابراهيم لا يقصد به المادة ، فهو نفسه يقرر أن « المادة في نظر سارتر هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، (٣) أما إذا كان يقصد به الندرة ، فإن الندرة إن لم ترد في النهاية إلى المسادة على اعتبار أنها تعنى قلة أشكال المادة ، فإن سارتر يعتبرها ضمن حقيقة الإنسان لأنها تقطن في أعماقنا ، ولأنها هي التى تجعل التاريخ الإنسانى ممكناً (٤) .

-
- (١) هذه الملاحظة للاستاذة بارنز جاءت في مقدمتها للترجمة الإنجليزية « لمشكلة المنهج » ، وهو الفصل الأول من كتاب « نقد العقل الجدلى » .
 (راجع : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٣٠) .
 (٢) الدكتور زكريا ابراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ١٣١ .
 (٣) نفس المرجع ص : ٥١١ .

إن جان بول سارتر يخصص في كتابه النقد ، فصلا بعنوان « الندرة ونمط الإنتاج » (١) . وقد اشتمل هذا الفصل على الديالكتيك الآتي :

إن كل فرد من أفراد الآخر *l'Autre* إنما يشكل خطر الموت بالنسبة لي ، وذلك بسبب وجوده وإيماي في مجال عمل موحد *memes champs d'action* . وإذا كنت أواجه خطر الموت من عوامل أخرى كالأمراض والحوادث ، فإنني أحصلها على اعتبار أنها عنف أهمي لا يتوافر فيه النية للقضاء على . إنها من الممكن أن تقضى على . غير أني إذا تمكنت من التنبؤ بها ، وإذا تعرفت عليها باعتبار أنها من الطبيعة وتخضع لقوانينها ، فإن باستطاعتي أن أغير الموقف لمصلحتي ، وذلك بأن أقلل تدريجيا من احتمال حدوث المخاطر ، فينحني العالم في النهاية أمام مشروعي *mon projet* ، وانصياعه لي يعني سيطرتي على قوانين الطبيعة . أما إذا أبتأني خطر الموت من الآخر *l'Autre* ، فإن عنصر القصد والنية يتوفر في هذه الحالة ، وذلك لأنه يأتي من خصم لا يقل عني ذكاء ، يخطط لمشروعاته مثلي ، كما أنه قادر على التنبؤ بمشروعاتي ، وقادر أيضا على إحباط مفعولها ، وبالتالي فإن بإمكانه الاستيلاء على ما أفتات منه ، وعندئذ فإنه يتركني أموت جوعا . وباختصار ، فإن باستطاعته أن يتآمر على حياتي كما أن باستطاعتي أن أفعل نفس الشيء حياله . إن العلاقة التي تربطني وإياه هي علاقة مبادلة سلبية *reciprocité négative* ، هي مبادلة مغتربة بسبب الندرة *une reciprocité aliénée par la rareté* وهذا هو الأصل في سبب عداء الإنسان للإنسان . إنه لا يرجع إلى طبيعة إنسانية فاسدة *une nature humaine corrompue* ، كما أنه لا يرجع إلى الخطيئة الأولية *le péché original* بقدر ما هو نتيجة حتمية للندرة . ولا داعي

(1) La Rareté et le mode de production*.

للبحث عن سبب آخر للعنف الذى يسود فى مجتمعاتنا . فالبراكسيا الإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إلفاء الندرة . وإذا كانت علاقات البشر قد اتصفت فى البداية بطبيعتها المادية لأنها نشأت عن الحاجة *le besoin* ، فإن الندرة من حيث هى مبدأ للتفسير هى مبدأ مادية أيضا . غير أن المعطيات الواقعية عندما يضاف إليها المعنى ، وعندما تفسر المواقف بعبارات تشير إلى القصد والنية ، وعندما تستبطن هذه المواقف *les interioriser* ، أى تعاش بواسطة الإنسان ، فإن هذا كله لمن خصائص الحقيقة الإنسانية *la Réalité humaine* . وإن هذا النوع من التفسير ليسمح لنا بأن نفهم كيف أن الثقافة تعلو على الطبيعة .
la culture prend le pas sur la nature.

إن استبطان الندرة *l'interiorisation de la rareté* وما يترتب عليه من تصور خطر الموت الذى يهددنى به الآخر ، يجعل كل فرد أو جماعة قادراً على أن يبرر ما يمارسه من عنف ضد الآخر بحجة الدفاع عن وجوده ، وأن يظهر هذا الآخر بمظهر السيئ . وتظهر فكرة الشر *le Mal* التى تتجسد الآخر *l'Autre* نتيجة المنافسة فى جر من الندرة . وهكذا تؤدي الصورة المستنبطة للندرة إلى علم أخلاقى يقوم على اعتبار أن أخلاق الرجل الخير تعنى إسقاط الشر الموجود عنده على الآخر .

إن الندرة تقطن فى أعماقنا . وقد جسدتها ظاهرة السلب والتهب التى قامت بها جماعات نشرت الرعب على مر العصور ، وأيضاً ظاهرة الهجرة الجماعية والخوف الجماعى . والندرة تقود تصرفاتنا الخاصة حتى أنها تمثل حتمية ضرورية فى حياة الإنسان فى غياب قحط حقيقى . فالغنى الذى هو فى مأمن من خطر الموت جوعاً يعيش الندرة التى إنحدرت إليه من عصور غابرة ، وقد ظهرت الآن فى خوفه

من ضياع ثروته أو خوفه من فقد عمله (إن كان من أصحاب الأعمال) ، كما تظهر أيضا في شغفه المستمر بجمع المال .

ورغم تقدم التكنولوجيا فإن عالمنا يظل هو عالم الندرة *Un monde de rareté* . فالإنسانية لم تتوصل حتى الآن إلى إنتاج وفير للسلع الاستهلاكية اللازمة لإشباع حاجاتها الملحة : فثلثي سكان الأرض يعانون من سوء التغذية ، كما أن سائر المجتمعات المتقدمة لا تخلو من فقراء . أما الباقون فإنهم يعانون من إستبطان الندرة .

وإذا كان العمل هو البراكسيا التي تهدف إلى إشباع الحاجة في جو من الندرة ، فإن العمل الفردي رغم ذلك ، يسير وفقا لبناء جدلي هو الذي يفسر الجدل التاريخي .

وسارتر يقرر د أن الإنسان يحيل نفسه إلى مادة لا عضوية حتى يؤثر ماديا على المادة من جهة ، وحتى يغير من حياته المادية من جهة أخرى ، . ولابد للجسم البشري من أن يضطلع بمهمة تسجيل المشروع الإنساني في صميم « الشيء » ، حتى تتحقق عملية التحول الجذري ، التي يتحدث عنها سارتر ، وهي تلك العملية التي تستحيل بمقتضاها الأشياء إلى أدوات بشرية . وهكذا - يصطبغ المشروع البشري ، بالسمات الجوهرية للأشياء ، دون أن يفقد - لهذا السبب - صفاته الأصلية الخاصة . ومعنى هذا أن كل نشاط بشري لابد من أن يحیی منظويا على عملية « تبادل » تتم بين « الشخص » و « الشيء » . فالشخص من جهة يخلق على الشيء دلالة إنسانية ، بينما يحیی فعله من جهة أخرى - بمجرد ما يتحقق موضوعيا في عالم المادة - فيستحيل هو نفسه (جزئيا على الأقل) إلى « شيء » . ولعل هذا ما عبر عنه سارتر - بأسلوبه الخاهر - حينما كتب يقول :

« إن البشر أشياء ، بقدر ما يمكن إعتبار الأشياء بشرية » . ولولا هذا التبادل المستمر الذى يتحقق بين الإنسان والمادة ، لما كان فى وسعنا أن نتحدث عن أى « مستقبل » ، إن بالنسبة إلى الإنسان ، أو بالنسبة إلى الأشياء (١).

ومهما كان من شئ ، فإن العملية الجدلية التى يتم بمقتضاها العمل الفردى هى التى تفسر الجدل التاريخى ، وبدونها يفقد الجدل التاريخى معقوليته . وبعبارة أخرى فإن العمل هو معقولة مركبة *intelligibilité constituante* أو أن البراكسيا الفردية هى عقل مركب ، أما التاريخ فهو عقل مركب *La praxis individuelle est la Raison constituante elle-meme au sein de l'histoire saisie comme raison constituée* (٢).

وإذا كان كارل ماركس يصرح بأن صراع الطبقات هو الذى يفسر التاريخ فإنه لابد من تفسير صراع الطبقات ذاته بهدف البحث عن منبع الشر *L'origine du mal* وسبب العنف *la violence* وهو الندرة كما سبق أن قدمنا . ويلاحظ سارتر أن إمكانية حدوث العنف توجد فى كل العلاقات الإنسانية حتى فى الصداقة والحب . كما يلاحظ أن الندرة هى سبب الاغتراب

(١) « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥٢٩ - ٥٣٠ . ونلاحظ أن التبادل الذى يتم بين « الشخص » و « الشئ » هو هنا تبادل إيجابى بناء لإذقارناه بالتبادل للغرب بين الأشخاص بسبب الندرة . كما نلاحظ أيضاً أن كلمة *Réciprocité* هى ضمن اصطلاحات الانثروبولوجيا البنائية وسيوضح مفهومها عند سارتر فى الفصل القادم .

(2) SARITRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 178-179.

aliénation حيث يجد الإنسان في كل لحظة أن عمله مصادر ومشوه بالوسط المحيط به ، وأن وجود الآخرين قد يؤدي إلى عدم وجود بالنسبة له . والعنف لا يتوقف عند هذا الحد ، فهو من مقتضيات العيش في جماعة . والجماعة إذ تسعى لتحقيق أهداف معينة ، فإنها تفرض الانصياع لأوامرها ، ولا تسمح بالخروج على إرادتها ، ولذا كان العنف هو أحد بنائها ، وكان حق الحياة والموت هو أحد بنودها الأساسية . وهنا تتحول الحرية المشاعة إلى *la liberté commune se fait violence* .

ولم يكن هذا التحول رغم إرادة الأفراد . ففي الوقت الذي شعر فيه الناس أن عدم تغيير حالتهم تعنى استحالة استمرارهم في الحياة ، فقد استعد هؤلاء لتجاوز ما لا يمكن تجارزه *dépasser l'indépassable* حتى لو أدى ذلك إلى الموت . وبناء على ذلك ، وحد الأفراد حرياتهم المتفرقة ، أو على الأصح تنازل الأفراد عن هذه الحريات لإنقاذ القدرة والقوة بدلا من الضعف والعجز . والمسألة التي تفرض نفسها الآن هي كيف يمكن تركيب الحريات *la synthèse des libertés* خصوصا وأن براكسيا الجماعة ليست هي حاصل جمع براكسيا الأفراد ؟ وهنا يدخل سارتر فكرة القسم *serment* وهي تعنى أن كل فرد قد قبل أن يضع حدا لحيته الشخصية كما قبل الانخراط في الجماعة . والقسم هنا هو خير وسيلة ضمان الآخرين ضد أى تغير محتمل من جانبي ، كما أنه ضمان لي ضد أى تغير محتمل للآخرين . إن ميلاد الفرد يعنى إنخراطه في أعبياء وسلطات وحقوق وواجبات تضمنها تعاقده أسلافه فيما أسماه سارتر بالقسم الأول *serment originel* وهذا هو معنى قوله : « إن الفرد العادى يظهر كقسم

جديد في قلب الجماعة» (١) . وهذا القسم الجديد يطلق عليه اسم القسم الثاني second serment . ويكون القسم الظاهر أو المتضمن هو تجسيد للفرع le serment, explicite ou implicite, est la matérialisation de la terreur . والقسم يقتضى أن أقتل إذا خرجت على الجماعة . والفرع والاخاء (Terreur /Fraternité) هما حق للجميع - من خلال كل فرد - على كل فرد . فالعنف غضب ينصب على الخائن ، وهو فرع بالنسبة للخائن ، وإخاء بالنسبة لجلاديه . وعندئذ تتحول الجماعة الاندماجية le groupe de fusion إلى جماعة ضغط groupe de contrainte .

ويرى سارتر أنه لكي يكون هناك فهم للعمل الإنسانى ينبغي أن تفهم كل صور الصراع والتعاون على أنها نتاج تركيبى لبراكسيا بجمعة Une praxis totalitaire . فعندما أناضل ضد العدو فإننى أفهم البراكسيا الداخلية المحركة لسلوكه من خلال ما أقوم به للدفاع عن نفسى . والفهم هنا هو مظهر مباشر للمشاركة réciprocité . ويقول سارتر عن هذه البراكسيا المجمعة أنها « حصيلة لعمل كثرة عددية فى داخل نفس البوتقة المادية » (٢) .

وفى هذه البوتقة نجد أن « كل موجود يكمل الآخر داخل صيرورة جماعية » (٣) . ومن هذا يتضح أن البراكسيا هى علاقة تركيبية تنشأ كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين أو أكثر فى لحظة محددة من لحظات التاريخ وإستناداً لعلاقات إنتاج محددة .

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de Raison Dialectique», p. 493.

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 186.

(3) Ibid., p. 186.

ولعلنا قد نتمتع الآن عن مفهوم المادة داخل هذه البوثة المادية وأيضا عن مصير الحرية في هذا السياق المادى .

« إن المادة في نظر سارتر ليست مجرد « امتداد » محض ، بل هي حقيقة بشرية لا تكتسب كل خصائصها إلا بفعل الإنسان » ، كما أنها « تصبح عن طريق البشر ، وبالتقياس إلى البشر ، بمثابة المحرك الأساسى للتاريخ » (١) . والإنسان باعتباره كائناً عضوياً هو أيضاً كائن مادى يفتدى مباشرة على حساب المادة العضوية المحيطة كالحيوانات والنباتات ، أو بطريق غير مباشر على حساب المادة غير العضوية . والفيلسوف المادى عادة يعترف بأولوية المادة ويعرف لبثها منها تشابك العلاقات الإنسانية . سارتر يرفض إذن ثنائية الفكر والوجود ويسلم مع كارل ماركس بضرب من « الواحدة للمادية » ، monisme ، وإن كنا نراه يؤكد أن هذه الواحدة لا تبدأ إلا من العالم الإنسانى .

« فالماركسيون يقيمون « الديالكتيك بدون الإنسان » : الأمر الذى أدى بالماركسية إلى الجمود والتحجر ... والواقع أن القول بوجود « ديالكتيك » ، في الطبيعة إنما يحيل التاريخ إلى ضرورة عياء ، ويحل الغموض والظلمة محل الوضوح والنور ... ومهما كان من أمر ذلك الموجود المادى الذى نسميه باسم « الإنسان » ، فإن أحداً لن يستطيع أن يزعم أن الإنسان والمادة المحيطة به شيء واحد . ولو جاز لنا أن نتصور المادة على أنها مجرد « هيولى » ، أى على أنها

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١١ ويؤيد هذا الرأى أيضاً هذه العبارة التى وردت في كتاب النقد لسارتر :

S'il y a totalisation comme processus historique, elle vient aux hommes par la matière, p. 199.

« كينونة فارغة تماماً من كل معنى إنساني » ، لكان من واجبتنا أن نقول أن مثل هذه المادة شيء لم يلتق به أحد في أية خبرة بشرية . ولهذا يقرر سارتر أن المادة لا يمكن أن تكون مجرد مادة ، اللهم إلا بالنسبة إلى الله أو بالنسبة إلى المادة نفسها وهو ما لا يمكن تصوره مطلقاً . وأما العالم الذي يعرفه الإنسان حقاً ، وبمحيا فيه حقاً ، فهو في صميمه « عالم بشري » . وحتى لو سلمنا بإمكان قيام علاقات دياكتيكية في نطاق الطبيعة ، فسيكون على الإنسان عندئذ أن يأخذ تلك العلاقات لحسابه الخاص ، وأن يقيم بينه وبينها روابط خاصة تجيء مطبوعة بطابعه ، وإذن فإن المادية الجدلية الوحيدة التي تنطوي على معنى - في رأى سارتر - إنما هي تلك « المادية التاريخية » التي تنبع من داخل التاريخ البشري بوصفه علاقة حية للإنسان بالمادة « (١) .

عما تقدم نجد أن المادة هي وسيط ضروري بين الإنسان وذاته وأيضاً بين سائر الناس . فكل وسيط مادي يمر بجسم الانسان ، وهذا الجسم ينخرط هو نفسه في العالم المادي ويعتمد عليه ليبقى . وإذا إنتقلنا إلى الحرية فإننا نجد أنها لم تعد فردية أو تكنولوجية ، بل أصبحت تتصل بالمجتمع وبالتاريخ وتغترب بسبب الندرة والعنف ، وتوصف بالضرورة (٢) ، وبالتالي تعرف بأنها « القدرة على العمل بحرية في موقف لا يمكن أن نرفضه » (٣) . وكان هذا هو نفسه تعريف الاعترا ب عند سارتر . وعلى هذا فإن مشروع إقامة الحرية في كتاب « الوجود والعدم » يبدو مستحيلاً في سياق الظروف التاريخية التي تضمنها كتاب

(١) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥٢٨ .

(2) AUDRY Colette : « Sartre », p: 109.

(3) Ibid., p. 1٢9.

« نقد العقل الجدل » ، كما أن الانتقال من الحرية في موقف la liberté en situation إلى الحرية مقتربة la liberté aliénée يماثل تماماً الانتقال إلى المادية (١).

وفي الحقيقة ، إن ما أطلق عليه سارتر إسم « الحرية » - سواء أكان ذلك في كتابه « الوجود والعدم » ، أو في كتابه « نقد العقل الجدل » - إنما هو تعبير عن إستحالة إرجاع « المستوى الحضارى » إلى « المستوى الطبيعى » (٢) فلم يغير سارتر من فهمه الأساسى للحرية ، بل هو قد بقى دائماً ذلك المفكر الوجودى الذى يرفض بكل قوة شتى المحاولات المبدولة فى سبيل الهبوط بالإنسان إلى المستوى البيولوجى الصرف ، وكافة التفسيرات المعروفة التى تميل التاريخ إلى مجرد عملية آلية تستند إلى بعض القوانين الطبيعية أو الاقتصادية (٣) . ومن هنا نلاحظ أن الحرية التى منحت فى « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » . وهى لم تختلف تماماً بل سترد مع زوال الاغتراب . dans une société désaliénée . إن الهدف الاسمى الذى يفرض نفسه اليوم على الإنسانية إنما يتلخص فى إزالة الاغتراب لىكى تمارس الحريات ، ويكون ذلك بمقاومة النظام الاجتماعى السائد والانتصار على الندرة .

إن مستقبل الإنسانية إنما ينحصر فى تخلص حرية الإنسان من الظلم .

(١) إذا صح أن الاتجاه المادى كان موجوداً عند سارتر ابتداء من « الوجود والعدم » ، إلا أن كلمة مادية Matérialisme لم تذكر إلا فى كتاب « النقد » .

(٢) هذه نقطة إختلاف جذرى مع لينى ستروس لأن هذا الأخير يرد المستوى الحضارى إلى المستوى الطبيعى كما رأينا فى الفصل الثالث .

(٣) الدكتور زكريا ابراهيم « دراسات فى الفلسفة المعاصرة » ص ٥٢٣-٥٢٤ .

وسارتر وإن كان يرفض فكرة « التقدم » ، إلا أنه لا يمانع في إقتراض قيام مجتمع متحرر من الندرة . غير أن هذا المستقبل لم يكتب حتماً في الأشياء لأن حقيقة الإنسان ليست شيئاً .

وفي ختامنا لهذا العرض الموجز لأهم ما تضمنته فلسفة سارتر يجدر بنا أن نتساءل عن مدى التناسق في هذا الفكر السارترى لإبتداء من « الوجود والعدم » وحتى كتاب « نقد العقل الجدلي » .

يلبغى الإعتراف أولاً بحدوث تحول ملموس طرأ على مفهوم « الحرية » . فالانتقال من الوجود لذاته *le Pour-soi* (المجرد) إلى تشابك العلاقات الاجتماعية (المدرسة) إنما يغير وضع الحرية . من الحرية في موقف محدد هو شرط الاختيار لننتقل (في كتاب النقد) إلى الحرية كضرورة ، أى إلى موقف يستغل أمامه كل مخرج ويسبب اغتراب الحرية . وعلى الرغم من ذلك فإن كتاب « النقد » لم يتناقض في شيء مع كتاب « الوجود والعدم » . فقد ظلت الحقيقة الأولى في الفكر السارترى هي البراكسيا الفردية أى العمل الفردي ، كما ظلت الحقيقة الإنسانية عنده كامنة في الإنطلاق نحو غاياتها أو في تجاوز ذاتها نحو غاياتها . وهى بهذا لا يمكن أن ترد إلى الحتمية . ويلاحظ أن الحرية التى تضمنها كتاب « الوجود والعدم » لم ينكرها كتاب « النقد » خصوصاً وأنها سترد كاملة بعد زوال الاغتراب . وبهذا الصدد لاحظت الباحثة كوليت أودرى Colette Audry⁽¹⁾ . أن كتاب « الوجود والعدم » ، وإن كان الأول طبقاً لتاريخ ظهوره والأول منطقياً طبقاً لدرجة التجريد فيه . إلا أن كتاب « نقد العقل الجدلي » يمكن أن يكون هو الأول تاريخياً وجدلياً : فهو يدرس الظروف

(1) AUDR Y Colette : « Sartre », p. 111.

التي تمهد لظهور « الموجود لذاته » ، *le Pour-soi* وهو موضوع الحوار في « الوجود والعدم » ، إلى جانب أن كتاب « الوجود والعدم » يصلح لمجتمع أزيل عنه الاغتراب .

لأنه لمن الطريف حقا أن الباحثة المذكورة تفترض كذلك أن كتاب « نقد العقل الجدلي » كان من الممكن - منطقيا - أن يسبق في ترتيبه الزمني مذهب كارل ماركس الذي تقدمه بنحو مائة سنة ، لأنه يشتمل في نظرها على دعائم المذهب الماركسي ، كما يضم بين صفحاته سبب معقوليته (١).

وإذا كنا قد لاحظنا في مرحلة سابقة من هذا البحث أن صراع الطبقات الذي يفسر التاريخ عند كارل ماركس يحتاج هو نفسه إلى تفسير عند سارتر يمكن في العملية الجدلية التي يتم بمقتضاها العمل الفردي في جو من الندرة ، وإذا صح أن سارتر يتقدم في هذا - منطقيا - على الفكر الماركسي ، فإن ما أقرته الباحثة كولييت يمكن أن يكون موضوعا لبحث مستفيض .

(1) Ibid., p. 79.

الفصل السادس

موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

ويشمل :

- (١) الماركسية بين سارتر وليفي ستروس .
- (٢) النسق (ليفي ستروس) ، والوجود (سارتر) .
- (٣) الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي .
- (٤) دفاع ليفي ستروس عن العقل التحليلي باعتباره هو العقل الوحيد .
- (٥) موقف سارتر من فكرة المشاركة Réciprocité والبناء Structure .
- (٦) محاولة العثور على تقارب بين سارتر وليفي ستروس من خلال كتاباتهما .

مواقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية

لقد قامت البنائية على مسلمات أساسية تبدأ بوجود النفس الإنسانية ووحدة هذه النفس وإستمرارها أو دوامها ثم وجود اللاشعور الذى تضمن الوظيفة الرمزية والبناءات . وكان من الضروري أن يلزم عن هذه المسلمات الاعتراف بطبيعة إنسانية واحدة ، وأيضا الإيمان بمبدأ الحتمية .

ولقد ترتب على هذا كله أن كانت الخطة المنهجية فى البحث عند البنائيين تقوم على التقليل من قيمة الأصل Elle dévalorise la genèse والوظيفة fonction ونشاط الموضوع الدارس activité du sujet . وكل هذا كان من شأنه أن يدخلنا فى صراع مع إتجاهات الفكر الجدلى ومع وجودية سارتر على وجه التحديد ، تلك الوجودية التى تقوم على إنكار ما يسمى « بالنفس » و « اللاشعور » ، و « الطبيعة الإنسانية » لأنها تعتقد أولا وأخيرا فى حرية الإنسان وتعتبر أن هذه المسميات قد تسبب فى تعطيل حرية الإنسان لو إقرضنا أنها موجودة .

وإذا كانت الوجودية عند سارتر تبدأ بالإنسان العائش فعلا وتستعين لفهم حقيقته بالتحليل النفسى والإثنوجرافيا وعلم الاجتماع (١) ، فإن البنائية عند ليفى ستروس وإن أعطت إهتمامها للإنسان فإنها تبدأ من العالم وتبحث فى أحماقه وتكشف إلتقاء بناءاته حسبما تظهر فى صور الوجود المختلفة من جمادات ونبات وحيوان (٢) . والبنائية تستعين فى هذه الدراسة بالجيولوجيا والفلسفة الماركسية والتحليل النفسى وتسترشد بإنجازات العلوم الطبيعية المختلفة .

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 81.

(٢) صرح ليفى ستروس فى حديث تليفزيونى أنه فى سنة ١٩٤٠ وقد كان بجندا =

وحيث أننا بصدد البحث عن موقف سارتر من بنائية ليفي ستروس فإن علينا أن نتذكر أولاً الأصول المشتركة التي إنبثقت عنها مواقف كل منهما ، والتي أدت إلى وجود تفاعل بين موقفيهما ثم تقارب بينهما لإعتراف به ليفي ستروس نفسه في كتاب « تفكير القطرة » ،^(١).

وإذا وضعنا في الاعتبار أن كلا المفكرين كان قد تلمذ على مناهج الفلسفة التي سادت في جامعة السربون حتى سنة ١٩٣٠ ، وأن كليهما قد صرح بعدم كفاية هذه الفلسفة التي كانت تتحسس للذهب العقلي بوجه عام ، يمكننا إذن أن نعرف سبب إهتمامها بإنجازات المذهب الماركسي وتأثرهما به .

وقد كانت الماركسية كثيراً ما تسقط من حسابها البعد الوجودي للإنسان لكي تقتصر على وصف الحقيقة البشرية بطريقة علمية مجردة ، فلا تلبث أن تستحيل في خاتمة المطاف إلى أنثروبولوجيا لا إنسانية غاب عنها « الإنسان » نفسه بوصفه الدعامة الحقيقية لسلكل تفسير ،^(٢). وكان لابد أن تظهر فلسفات الوجود كاحتجاج على روح التجريد والنسق ؛ فهذه الأخيرة لا تريد للإحساس بالوجود الشخص أن يتبخر في نسق غير مشخص *dans un système impersonnel* ، كما أنها تقترح فلسفة للمواجهة والحدث^(٣) . Une philosophie de la rencontre et de l'événement لذا فقد أخذت وجودية سارتر على عاتقها

== عند خط ماجينو Maginot ، كان يتنزه إلى جانب بعض التجهيزات فلمح في الأرض نبات المـ Pissenlit وأخذ يتأمل تركيبه وبناءاته فإهتدى لفكرة البناء . راجع : « Esprit » , Mars 1973 .

(1) LEVI-STRAUSS : « La Pensée sauvage » , p. 331.

(٢) « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص ٥١٦ .

(3) LACROIX Jean : « Marxisme, Existentialisme & Personnalisme » , (P. O. F., Paris, 1962) p. 59, 60.

أن تفهم الإنسان . وهي ترى ، أنه لا سبيل لنا إلى فهم أدنى حركة من حركاته إلا إذا تجاوزنا حاضره المحض من أجل النظر إلى مستقبله ،^(١) . وسارتر لا يريد أن « يفسر » الإنسان ، بقدر ما يريد أن « يفهمه » ،^(٢) . أما ليفي ستروس ، وهو الذي يعتبر أبحاثه ضمن إنجازات العلم ، فقد كان على العكس تماما : « يفسر » الإنسان حتى لو أدى ذلك إلى تحليله *le dissoudre* ، وينحاز إلى فئة التجريد والفسق ، ولا ينظر إلى المستقبل لأن « إحساسه بالزمن هو إحساس جيولوجي » ،^(٣) . والتاريخ عنده « يأخذ صورة ذاكرة للأحداث الماضية » ، فيصبح جزءاً من حاضر المفكر وليس من ماضيه . وكل خبرة ماضية للكائن الإنساني تعتبر معاصرة ، كما هو الحال في الأسطورة حيث تكتمل أحداثها كأجزاء في كل مترامن *synchronique* ^(٤) .

النسق والوجود :

إن الماركسية والوجودية لا تفكران في الحرب من الزمن أو السيطرة عليه : « أما النسق ، إن وجد ، فهو ليس سوى أداة عمل للإنسان العائش أو حدث ينبثق عن حياته النفسية » ،^(٥) . غير أن المتحمسين للفسق - ومنهم ليفي ستروس - يصرون على إعتباره حقيقة لا زمانية *Une vérité intemporelle* . فالفلسفة

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، ص : ٥١٨ .

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(3) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», p. 24.

(4) Ibid., p. 22.

(5) LACROIX Jeàn : «Marxisme, Existentialisme & Personnelisme», p 50.

لا يمكن أن ترد إلى مجرد موقف وجودي ، إذ عليها دائماً أن تقيم أنساقا systèmes . صحيح أنه يوجد إحتجاج مستمر للوجود ضد النسق ، ولكن ما أن يبدأ الموجود في التفلسف إلا ويقوم بعمل أنساق ، قد تكون هي أنساق الوجود ذاته . وهذا هو - بلا شك - الأساس الجدلي للفلسفة . فالفلسفة هي حوار بين النسق والوجود أو أن النسق والوجود هما حدود الفلسفة ، فهذه الأخيرة لا تعيش إلا على التعارض المتجدد بينهما (١).

على أي حال ، فإن ليفي ستروس يعتبر من المتحمسين لفكرة النسق اللازماني على عكس الماركسيين والوجوديين . وإذا تحولت أبحاثه إلى دوجماتيقة لا ترد عند كثيرين . وإذا كانت روح النسق تميل إلى إخضاع الحياة إلى قانون وتميل إلى اعتبار الحدث كعنصر في سياق ، فإنها قد تغطي على ما هو فريد في تاريخ النفس وما هو محدث contingent في تاريخ العالم .

وإذا كان النسق يهدف إلى تنظيم المعرفة ، وكانت المعرفة حالة في العالم ، فإن في إنتصار النسق إنتصاراً للباطنة Pimmanence (٢). وإذا كانت الباطنة هي من أهم ركائز الاتجاه البنائي ، فإن وجودية سارتر كانت على النقيض من ذلك تماماً . فهي تقلل من أهمية المعرفة الموضوعية . بل إن الأشياء لا وجود لها إلا كنقطة ابتدئ منها نشاط الإنسان ، والحرية الفردية هي المبدأ المفسر لكل شيء ، كما أن الناس يكافحون في عالم مجرد عن الغائية والمعقولية . وحيث أنه لا توجد فلسفة للتاريخ فإن الشكل ينبغي أن يعاد النظر فيه في كل لحظة . فالعالم لا معنى له إلا ما يضفيه عليه كل فرد بواسطة مشروعه الخاص (٣). وعلى هذا

(1) Ibid., p. 51.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 61.

(3) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 49.

ينعدم الاعتراف بفكرة المباطنة : ، إذ يلغى الاختيار بين شعور كله تلقائية وشفافية وبين شعور لا يتميز عن الأشياء الجامدة وبالتالي لا يستحق أن يطلق عليه اسم شعور conscience ، علما بأنه لا وسط بين الطرفين «(١)» .

يتضح مما تقدم أن الحقيقة الأولى والمحرك الأول لفلسفة سارتر هو العمل الفردى l'action individuelle . كما يتضح أن الفردية المتخصصة individualisme ontologique التي أضافها سارتر إلى التصور الماركسي للتاريخ هي نفسها التي تنصدر منهجه في فهم الظواهر الاجتماعية . وهو في هذا يوائم بين الوجودية والماركسية على حساب الفكر الماركسي على ما يبدو «(٢)» .
للاسباب الآتية :

(١) إن الوجودية لا تعترف بالدور الرئيسى للمعرفة الموضوعية، ولقد كانت محاولتها الأساسية تنحصر في التوضيحية بالتنبؤ prévision لحساب المشروع projet تماما كما حاولت الماركسية أن تضحى بالمشروع لحساب التنبؤ «(٣)» .

(٢) عندما يبدأ سارتر بالإبراكسيا الفردية التي هي جدلية وجمعية dialectique et totalisatrice ، فكيف يمكنه أن ينتهى إلى تجميع حقيقي totalisation effective ؟ إنه لم يفلح إلى أن التجميع الذى أدت إليه ضمائر فردية consciences individuelles دون تدخل طرف يوحدها هو ضرب من التناقض . لذا فقد ظلت المشكلة عند سارتر في الانتقال من الذاتية

(1) AUDRY Colette : «Sartre», p. 17.

(2) LACROIX Jean . «Histoire et dialectique» (Le Monde hebdo, no. 1298, 12 Sép. 1973).

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 115.

إلى الموضوعية أو الخروج من الأنا إلى الغير ومحاولة حسم التناقض المترتب على ذلك ، خصوصاً وأنه لا يؤمن بتوافق النفوس فيما بينها (أو تواصل الذوات)

(١) l'accord des esprits entre-eux

وقد أشار ليفي ستروس إلى هذا الموقف الصعب بقوله : « إذا كانت الذاتية المترتبة على التاريخ بالنسبة لي يمكن أن تتسع لموضوعية التاريخ بالنسبة لنا ، فإننا لا نصل إلى تحويل الأنا إلى نحن إلا إذا حكمنا على « نحن » بأنها الأنا من القوة الثانية . وهي تضم « نحن » أخرى كثيرة (٢).

(٣) إن الماركسيين يصفون على النشاط الإنساني تناسقا وتماسكاً يتعذر وجوده عند سارتر . فالحرية عندهم هي « التحام وتماسك وتشبث adhésion إرادي وشعوري حقاً ، غير أنه تذبذب بحقيقة موضوعية أو مشاركة في دياكتيك الضرورة (٤).

ومهما كان من تفوق الماركسية على الوجودية في هذه النقطة ، فإن هذا التحليل من شأنه أن يبين ضعف معين في الماركسية ذاتها . فهي رغم إهتمامها بتاريخ إنساني ، إلا أنه يتمذر عليها أن تضي عليه معنى وذلك بسبب إغفال فكرة التجاوز . إن التاريخ الماركسي لا يفتتح على أي مخرج يسمح بتحرير الإنسان ، ولذا فإنه يخشى من أن يظل الفرد سجينا فيه .

وعلى كل ، فإن من المؤكد الآن أن التوافق القائم بين الوجودية والماركسية هو توافق شكلي محض ، تشير إليه الاصطلاحات الفلسفية التي استعارها سارتر

(1) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 527.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 341.

(3) LACROIX Jean : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p. 118:

من قاموس الماركسية وألبسها مفاهيم جديدة مثل البراكسيا أو الفعل *la praxis* ، والتجاوز *transcendance* ، والسلب *la négativité* . أما البراكسيا فتصبح النشاط المادى الواقعى الذى يقوم به كائن اجتماعى تاريخى يعمل على تغيير عالمه ، ويحاول صبغ الطبيعة بصبغة إنسانية . و «التجاوز» أو «التعالى» ، يعنى التعبير عن الوجود خارج الذات ، فى علاقة «الموجود لذاته» ، بالآخر ، طبيعياً كان أم بشرياً . أما السلب فهو يعنى «التغيير» ، عن طريق «المعمل» (١) .

وعما يشير إلى هذا التوافق الشكلى أيضاً بين الوجودية والماركسية هو أن: وسارتر يأخذ على الماركسيين قولهم بوجود «ديالكتيك» فى الطبيعة . والحق أننا لو سلطنا مع إنجاز وجود قانون عام كل العموم يحكم كلا من الطبيعة ، والتاريخ ، والفكر ، لترتب على ذلك : ألا القول بوجود ضرب من الغائية الهيكلية التى يتم عن طريقها التطابق التام بين المعرفة الشاملة من جهة ، وبين الوجود العام من جهة أخرى . وسارتر يرفض مثل هذه النزعات التفاضلية الرخيصة ، لأنها تعنى أن التاريخ يتحقق خارجاً عنا ، ودون حاجة إلينا ، وبالتالي فإنه لن يكون علينا فى هذه الحالة سوى أن نقصر على تأمله ، أو - على أقل تقدير - أن يكون علينا سوى أن نعتمد على موثاقاة التاريخ أو محاباة الأشياء لنا ، من أجل بلوغ شتى أهدافنا . ولو كان هناك «ديالكتيك طبيعى» لترتبت على ذلك نتيجة ثمانية هى أن يكون الإنسان مجرد «كائن طبيعى» ، يخضع لذلك القانون الموضوعى ، وبالتالي لما كان الإنسان رب أفعاله ، ولما كان فى وسعه انتزاع ذاته من مجرى التسلسل الطبيعى للأشياء من أجل خلع المعنى الذى يريده على تلك الأشياء (٢) .

(١) الدكتور زكريا إبراهيم : «دراسات فى الفلسفة المعاصرة» ، ص ص :

وفي رسالة بعث بها سارتر للكاتب الماركسي جارودي يقول :

«... أنا أعني بالماركسية تلك المادية التاريخية التي تفترض وجود دياكتيك، باطن في التاريخ ، لا المادية الجدلية التي تخلق في سماء الأوهام الميتافيزيقية فتظن أنها قد اكتشفت وجود دياكتيك ، في الطبيعة ، حقا أنه قد يكون في الطبيعة مثل هذا الجدل ، (أو الدياكتيك) ولكن من المؤكد أنه ليس لدينا أدنى ذرة من اليقين عن هذا الأمر ... ، (١) .

ومهما كان من شيء ، فإن سارتر يعتبر الوجودية بمثابة ايديولوجيا تعيش على هامش الفلسفة الماركسية وتفتذى بإنجازاتها .

أما فيما يخص بليفي ستروس فن الصعب أن نحدد تغلغل الفلسفة الماركسية في تفكيره . وذلك لأن ممارسة الجدل عنده حسب ازدواج التقابل (+ / -) الذي يؤدي إلى فكرة وسط يبدو هيجليا أكثر منه ماركسيا . (٢) كما أن موقف لبني ستروس من التاريخ يبدو مناقضا تماما لفكر ماركس وسارتر وذلك بسبب تصور مختلف للسهم الدال على الزمن « La flèche du temps » . فالموقف البنائي أقل تمركزاً حول الذات ، والتاريخ طبقاً له يقدم لنا عن المجتمعات التي سبقتنا صوراً ليست سوى تحولات بنائية des transformations structurales

(1) Une lettre de Jean-Paul Sartre à R. Garoudy dans « Perspectives de l'Homme », (P.U.F.).

وردد ذكر هذا الخطاب في « دراسات في الفلسفة المعاصرة » ، للدكتور زكريا

إبراهيم ص ٢٢٠ .

(٢) إنه يذكرنا بقاعدة التتابع عند هيجل : (القضية ، ونقيضها ، والقضية

التأليفية المتولدة عنهما) - (Thèse, antithèse, synthèse).

للصور التي نعرفها حاليا ، هي ليست أحسن منها وليست أقل . أما نحن فإن
مركزنا في الحاضر لا يعطينا حق الاستعلاء (١) . وهذا هو معنى الإحساس
الجيولوجي بالزمن ، عند ليفي ستروس .

إن صاحب الإحساس الجيولوجي للزمن ، قد استخدم لمعطيات
حارسية لخدمة أغراض محددة أحيانا ، إلا أنه يفضل إصطلاحات علم اللغة
البنائي مثل الدال والمداول ، والمتزامن وغير المتزامن & synchronique
diachronique وازدواج التقابل (مجاز / ميتونيميا) (la métaphore/la
métonymie (٢) وأيضا المباشرة Immanence .

وإذا كان كارل ماركس يعتبر أن حركة الفكر ليست سوى إنعكاس للحركة

(1) LEACH Edmund : «Lévi-Strauss», P. 21.

(٢) قال بهذا الازدواج عالم اللغة جاكوبسون وأعتبره ضروريا لتحليل
اللاشعور ، أما ليفي ستروس فإنه يستخدم هذا الازدواج البلاغي كأداة طيبة
للتفسير . وحيث أنه يتم بمسألة العلاقات فإنه في فصل من كتاب « تفكير الفطرة ،
بعنوان « الفرد باعتباره نوعا » L'individu comme espèce يبحث العلاقة
بين الإنسان وبين فئات مختلفة من الحيوانات والطيور على ضوء ازدواج التقابل
(مجاز / ميتونيميا) ، فيرى أن الكلاب باعتبارها حيوانات أليفة تكون جزءاً
من المجتمع الإنساني رغم كونها ليست « تنتمي » كلية إلى الإنسان . ويظهر هذا
عندما نسميها بأسماء إنسانية . أما الطيور فإن الميتولوجيا تمثلها كمجتمعات تشابه
تماما المجتمعات الإنسانية ، فهي تعيش في جماعة وتبني لنفسها عشا وتدير زرافات
في السماء . فإذا كانت الطيور كائنات إنسانية مجازا métaphorique ، فإن الكلاب
هي كائنات إنسانية بالمباشرة métonymique .

الواقعية وقد انتقلت إلى مخ الانسان ، (١) ، وإذا كان هذا يعنى إعطاء الأولوية للحركة الواقعية المادية ، فإن ليفي ستروس يعترف فقط بأحادية الحركة أو شعول نفس القوانين على الطبيعة والنفس والمجتمع . يقول : « إن قوانين الفكر البدائي أو المتحضري هي نفس القوانين التي تظهر في الواقع الفيزيقي أو الاجتماعي » . (٢) ويقرر بأن تقدم الإثنولوجيا المعاصرة هو رهن بالاعتقاد في العمليات الجدلية التي يتولد عنها عالم المشاركة *réciprocité* كتركيب لصفتين متناقضتين لا تفصمان عن النظام الطبيعي ... كما أن الدراسة التجريبية للظواهر يمكن أن تؤيد تخمينات الفلاسفة ، *le pressentiment des philosophes* . (٣) وفي خاتمة الإنسان العاury ، يصير ليفي ستروس على أن تكون البنائية غائية (٤) .

le structuralisme est résolument téléologique
فالعملية البنائية تكشف عن ألفة واتصال *affinité* بين الإنسان والطبيعة ، وأيضا عن غائية عميقة منظمة منذ البداية ، وهو ما ترفضه وجودية سارتر تماما لأنها لا تثق إلا في إمكانيات العقل الجدلي المركب دائما .

الأنثروبولوجيا والعقل الجدلي :

إن الكتاب الذي يحمل اسم « نقد العقل الجدلي » ، إنما يذكرنا بالفيلسوف

(1) KARL MARX : «Le Capital», (Ed. Sociales, Paris, 1959).
P. 29.

(2) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté»,
P. 219, 220.

(3) Ibid., P. 520.

(4) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p 615.

الألماني كنط (١) صاحب كتاب « نقد العقل الخالص » . فكلاهما يدرس طبيعة العقل البشري وإمكانياته وحدوده .

وسارتر في كتاب « النقد » يدرس المنطق الحي للعمل الإنساني ، وهو لهذا يستخدم المنهج الصوري والجدلي . إنه يحاول أن يكشف البناءات الأولية للبراكسيا . وعلى هذا فإن « نقد العقل الجدلي » لا يمكن إذن أن يكون تركيباً مشابهاً لتصورات أو إعادة تركيب التاريخ أو فلسفة التاريخ . إن هدفه هو إلقاء الضوء على ما يجعل التاريخ معقولاً واستنباط المعقولة التاريخية التي تحل محل المعقولة التحليلية والوضعية (٢) .

ويقتسم جان بول سارتر في مقدمة كتابه عما إذا كنا نمتلك الأداة التي تقيم أنثروبولوجيا بنائية وتاريخية ؟ إن هذه الأنثروبولوجيا ينبغي البحث عنها في داخل الفلسفة الماركسية ... فالماركسية قد أورت إيديولوجية الوجود ضرورتين كانت الهيكلية قد سبقت بهما وهما : الصيرورة devenir والتجميع totalisation وهما أيضاً صفتان ينبغي توافرها في كل الحقائق الأنثروبولوجية خصوصاً وأنها قد تضمنتا تعريف « الديالكتيك » (٣) .

أما الأداة التي تقيم الأنثروبولوجيا فهمي العقل الجدلي . ويرى سارتر أننا لسنا بصدد اكتشاف الجدلي ، فالتفكير الجدلي قد ظهر منذ بداية القرن الماضي . كما أن الخبرة الإثنولوجية أو التاريخية تكفي للكشف عن قطاعات جدلية في نشاط

(١) عمانويل كنط : فيلسوف ألماني (١٧٢٤ - ١٨٠٤) .

(2) LACROIX Jean : «Parorama de la Philosophie Française contemporaine» , P. 158.

(3) SARTRE J. - P. «Critique de la Raison Dialectique» , P. 10.

الإنسان ، غير أننا نلاحظ أن التفكير الجدلي قد اهتم منذ ماركس بموضوع الجدلي أكثر من اهتمامه بالجدل نفسه . ولذا فإن علينا الآن أن نشبت مشروعية العقل الجدلي . ونحن الآن أمام نفس الصعوبة التي واجهها العقل التحليلي في نهاية القرن الثامن عشر عندما اضطر أن يبرر ويثبت مشروعيته (١) .

إذا تساءلنا عن الضرورة وراء إثبات مشروعية العقل الجدلي الآن لوجدنا لإجابة عند سارتر كالتى :

أولاً : إن ضرورة نقد العقل الجدلي ، لم تكن لتزنى إلا في مرحلة معينة من تطور الماركسية . إن هذه المرحلة تطابق لحظة فقر واختناق وتقدم الفكر الماركسي الذي يضل طريقه في المجرى أى في الحتمية الآلية :

le déterminisme mécaniste

إن هذا الداء الذى أصاب الماركسية هو نتيجة للتاريخ وقد نظر إليه في مجموعه (٢) .

ثانياً : في مواجهة الذين يقولون بعدم جدوى الفلسفة يرى سارتر أن الفلسفة لا تموت بسبب الإفراط في إعمال العقل ، بل هي تموت على الأحرى بسبب استخدام عقل أصابه ضعف العجز والشيخوخة لأنه لم يعرف التجديد ، فهو يظل عقلاً تحليلياً آلياً mécaniste أعد للسيطرة على الطبيعة وللتنزل إلى المجتمعات كما ينظر إلى المادة الجامدة . إن هذا العقل ليعجز عن أن يمكننا من أن نسبر أغوار عالم إنسانى نهدف إلى توحيده . وعلينا أن نلتمس ذلك لدى عقل آخر لا يمكن

(1) Ibid., P. 10.

(2) AUDRY Colette : «Sartre», P. 80.

إلا أن يكون جدليا في مقابل العقل التحليلي . وعلينا نحن أن نؤسس هذا العقل (١).

ثانيا : إن العقل التحليلي هو أداة للبحث المطبق على المادة الجامدة .

ولا يجوز استخدامه في البحث عن الحقيقة الإنسانية la réalité humaine .
فالحقيقة الإنسانية تعرف بغاياتها وليس بأسباب causes ، كما أنها تعرف بمشروعها
وليس بماضيها antécédent . والمنهج المتبع في الدراسة هو منهج جدلي ، وحيث
أن البحث يتعلق بمجهود مجمع ، لذا فإن المنهج ينبغي أن يكون تركيبيا أيضا
synthétique (٢) .

يقول سارتر : « إن الأثروبولوجيا ستظل ركاه من المعرفة الأمبيريقية
والاستنتاجات الوضعية والتفسيرات المجمع ، طالما أننا لم نثبت مشروعية العقل
الجدلي ، (٣) » .

والعقل الجدلي هو علاقة بين الفكر والموضوع : « فإذا كان هناك وجود
للعلاقة بين التجميع التاريخي والحقيقة المجمع ، وإذا كانت هذه العلاقة هي حركة
مزدوجة للمعرفة وللوجود ، فإنه يحق لنا أن نسمى هذه العلاقة المتحركة «عقل» (٤) » .

ويرى جان لacroix أن العقل الجدلي عند سارتر ليس شيئا آخر
سوى حركة التاريخ وهو يواصل سيره ويمى ذاته في نفس الوقت (٥) .

(1) Ibid., P. 9.

(2) Ibid., p. 81.

(3) SARTRE J.-P. « Critique de la Raison Dialectique », p. 10.

(4) Ibid., p. 10.

(5) LACROIX : « Panorama de la Philosophie Française contemporaine », P. 156.

كما يرى أن العقل الجدلي المركب *constituée* عليه أن يكون على اتصال دائم بدعامته وأساسه *son fondement* وهو العمل *le travail* باعتباره *intelligibilité constituante* (١).

من كل ما تقدم عن العقل الجدلي يمكننا أن نستنتج موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنائية فيما يختص بالأدلة التي تؤسس علم الأنثروبولوجيا . فالأنثروبولوجيا البنائية تقوم على التحليل (أى تستخدم العقل التحليلي) ، وهو ما يعترف به ليفي ستروس صراحة عندما يقرر أن الهدف الأخير للعلوم الإنسانية ليس تركيب الإنسان *constituer l'homme* وإنما تحليله *le dissoudre* ، (٢) .

وفي الحقيقة ، إن مسألة التمييز بين عقل جدلي وآخر تحليلي لم يكن من المسائل التي اهتم لها ليفي ستروس قبل ظهور كتاب « تفكير الفطرة » الذي يتخصص الفصل الأخير منه للرد على سارتر .

ويبدأ ليفي ستروس هذا الفصل بالتساؤل عن إمكانية التطابق بين التفكير التحليلي والتفكير الجدلي على أساس أنه لا يفرق من حيث المبدأ بين عقل تحليلي وعقل جدلي .

ويرى ليفي ستروس أن من يقرأ كتاب « الجدلي » لسارتر لا يمكنه إلا أن يسلم بأن الكاتب يتأرجح بين مفهومي العقل الجدلي : فهو تارة يحمل العقل الجدلي مقابل العقل التحليلي تماماً كالتقابل بين الصواب والخطأ وبين الإله الطيب والشیطان . وتارة أخرى يظهر لنا الاثنين وكأنهما مكملان لبعضهما ويعتبرهما

(1) Ibid., P. 159.

(2) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 326.

سبيلين مختلفين يؤديان إلى نفس الحقائق (١) .

ويرى ليفي ستروس أن المفهوم الأول يقلل من شأن المعرفة العلمية ويؤدي بالتالي إلى افتراض عديم امكانية علم البيولوجيا ، كما أنه بالإضافة إلى ذلك يكشف عن تناقض معين لأن الكتاب المسمى « نقد العقل الجدلي » هو إنتاج عقلي نشأ عن أعمال العقل التحليلي للتؤلّف : (فهذا العقل يعرف ، ويميز ، ويصنف ، ويعارض) . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذه (الرسالة الفلسفية) عن العقل الجدلي لا تنسب في الحقيقة إلى طبيعة أخرى مغالطة للكتب التي يناقشها حقاً ، وإن كان الهدف هو إدانتها (٢) .

(وكيف يمكن للعقل التحليلي أن يطبق على العقل الجدلي زاعماً تشييده رغم أنهما يعرفان بصفات متضادة ؟) (٣) .

أما عن المفهوم الثاني فإن ليفي ستروس يتساءل : إذا كان العقل الجدلي والتحليلي يصلان في النهاية إلى نفس النتائج ، وإذا كانا يؤديان إلى حقيقة موحدة ، فإذا كانت فائدة تقابلها ثم التصريح بتفوق الأول على الثاني . وكيف يمكن تفسير هذا التناقض ؟ . ويلاحظ ليفي ستروس أن هذين المفهومين اللذين يتردد بينهما سارتر يفترضان وجوداً مستقلاً للجدل إما كضد antagoniste وإما ككمل complémentaire للعقل التحليلي . ويلاحظ كذلك أن التمييز بين عقل جسدلي وآخر تحليلي كانت بدايته عند كارل ماركس رغم أن التقابل بين العقلين عنده كان نسبياً وليس مطلقاً كما هو الحال عند سارتر .

(1) Ibid., P. 324—325.

(2) Ibid., P. 325.

(3) Ibid.,

وليس هناك ما يمنع ليفي ستروس من الاعتقاد بأن العقل الجدلي مركب دائماً *toujours constituante* : (فهو الجسر الذي يتقدم ويمتد بلا انقطاع والذي يذشئه العقل التحليلي فوق هاوية دون أن يتمكن من رؤية نهايتها رغم علمه بوجود هذه النهاية ورغم ابتعادها المستمر) (١) .

« إن لفظ العقل الجدلي يتضمن إذن الجهود المتصلة التي يجب أن يقوم بها العقل التحليلي لكي يتحسن *pour se réformer* ، وذلك إذا زعم أنه يفسر مسألة اللغة أو المجتمع أو الفكر » (٢) . وإذا كان سارتر يسمي العقل التحليلي عقلاً كسولاً *pareseuse* ، فإن ليفي ستروس يسمي نفس هذا العقل جدلياً ، ويصفه بالشجاعة لأنه يتقدم باستمرار (٣) .

وقد كان من نتيجة التوحيد بين عقل جدلي وتحليل عند ليفي ستروس أن وصفه سارتر بأنه مادي متسامي *matérialiste transcendantal* وبأنه حسي *esthète* ، فأفصى ما يمكن أن يرتقى إليه العقل الجدلي في نظر ليفي ستروس وتلخص في قدرته على الشروع في رد الجانب الإنساني إلى لا إنساني (٤) .

la résolution de l'humain ou non humain

وفي مواجهة تحليل الإنسان أو تفكيكه كتب سارتر يقول : « إن الإنسان يحتل مكاناً ممتازاً في عالم الأحياء لأنه تاريخي ، أي أنه يعرف نفسه دائماً بالعمل (أو البراكسيا) خلال التغيرات التي تفرض عليه ... ثم يتجاوز العلاقات

(1) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», P. 325.

(2) Ibid., pp. 325-326.

(3) Ibid , p. 326.

(4) Ibid , (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 183).

المرسومة interiorisee . وهو يحتل مكاناً ممتازاً أيضاً لتمييزه بأنه الموجود الذي هو نحن . وفي هذه الحالة الفريدة يكون السائل هو نفسه المستول . أو إذا شئنا فإن حقيقة الإنسان تكمن في أنه الموجود الذي يسأل عن وجوده ... أو الموجود الذي هو تحقيق للبراكسيا ، (١) .

لأن علوم الإنسان لم تتسامل عن الإنسان تماماً كما أن الميكانيكا الكلاسيكية (التي تستخدم الزمان والمكان على اعتبار أنها مجالات متجانسة وممتدة) لم تسأل لا عن المكان ولا عن الزمان ولا عن الحركة . فعلوم الإنسان تقتصر على دراسة نمو الظواهر الإنسانية وعلاقاتها ، ويظهر الإنسان وكأنه دال على ذاته .

comme un milieu signifiant

وإذا كانت التجربة تعطينا الظواهر التي تخص جماعة معينة ، وإذا كانت الدراسات - الأثرية - تحاول أن تربط هذه الظواهر بعلاقات موضوعية ومحددة بصراحة ، فإن حقيقة الإنسان من حيث هي تظل بعيدة المنال تماماً كفكرة المسكن بالنسبة للهندسة أو الميكانيكا ، والسبب في ذلك أن البحث لا يهدف إلى الكشف عنها وإنما يهدف إلى تكوين القوانين وإلى إظهار علاقات وظيفية . (٢) ويعترف سارتر بوجود تناقض عميق بين الإثنولوجي والمؤرخ ، وهو تناقض يتصل بمعنى حقيقة الإنسان وليس بمجرد اختلاف في المنهج . فالإثنولوجي يرى في التاريخ حركة تدور حول الخطوط ، le mouvement qui dérange les lignes ، أما المؤرخ فإنه يرى في « دوام واستمرار البناءات » la permanence des structures تغيراً مستمراً (٣) .

(1) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp: 103-104.

(2) SARTRE J.-P., « Critique de la Raison Dialectique », P. 104:

(3) Ibid., P. 104.

وقد أفصح ليفي ستروس عن موقفه من التاريخ في كتاب « تفكير الفطرة » . وهو يرى أن التناقض بين الإثنولوجى والمؤرخ غير موجود أساسا . بل يعتبر التاريخ مساعداً أو معينا للإثنولوجيا البنائية بمعنى أنه يعد هذه الأخيرة بالمعلومات الأُمبيريقية *l'information empirique* . والتاريخ هنا له دور شديد بدور الإثنوجرافيا ، فكلاهما يهتم بالجزئ وكلاهما يعطى معلومات ضرورية للبحث الإثنولوجى لتكوين نماذج نظرية . وعلى ضوء هذا يمكن فهم قول ليفي ستروس : « إن التاريخ هو منهج لا يفتسب إليه موضوع بعينه » . وهو رغم ذلك ضرورى لفحص تكامل العناصر فى أى بناء إنسانى أو غير إنسانى » . (١)

التاريخ إذن ، يعتبر مرحلة ضرورية لأى بحث فى العلوم الإنسانية وغير الإنسانية ، ومع كل هذا فواقصرنا على تعريف الإنسان بالجدل والجدل بالتاريخ ، فإذا نحن قائلون عن شعوب لا تاريخ لها؟ (٢) وهنا يرد سارتر بأن يميز بين نوعين من الجدل : (الحقيقى) وهو خاص بالمجتمعات التى لها تاريخ ، وجدل تكرارى وقصير الأجل وهو الذى يخص به مجتمعات يقول عنها أنها « بدائية » .

سارتر هنا لا يمانع فى أن يضع إلى جانب الإنسان إنسانيه مشوهة وغير مكتملة *rabougrie et difformé* (٣) ويعترف بأنه « ليس من الممكن أن

(1) LEVI — STRAUSS: «La Pensée sauvage», pp. 347—348:

(2) Ibid. PP. 328—329

(3) Ibid., p. 329 (Voir également «Critique de la Raison Dialectique», P. 203).

تجدد (طبيعة إنسانية) واحدة لدى قبائل الموريا Mur مثلًا ولدى الإنسان التاريخي في مجتمعاتنا المعاصرة، (١). وعلى ذلك فإنه لمن المستحيل أن تؤسس الأنثروبولوجيا على معرفة تصورية savoir conceptuel خصوصًا إذا نظرنا إلى الجماعات المتعددة من خلال التزامن synchronie ومن خلال التطور التاريخي (٢). وعلى الرغم من الاختلاف في الطبيعة بين الجماعات (البداية) وبين المجتمعات المعاصرة فإن من الممكن أن يقوم اتصال حقيقي وأيضًا تفاهم متبادل بين الفريقين المتمايزين (على سبيل المثال بين أفراد جماعة الموريا Muria وبين الإثنولوجي) (٣). وابتداءً من التقابل بين هاتين الصفتين (عدم وجود طبيعة إنسانية واحدة / والاتصال الممكن دائمًا بين أفراد البشر) ، فإن حركة الأنثروبولوجيا تثير من جديد وبصورة جديدة (إيدولوجية الوجود) (٤).

ولما كانت نقطة الضعف في الفلسفة الوجودية هي في امتناع التواصل الحقيقي بين الذات ، فإننا نعتقد أن سارتر هنا يحاول أن يرأب الصدع ويستعيد بالأنثروبولوجيا (التي تعرف عنده باهتمامها بمشكلة على هيئة عائق يمكن التغلب عليه) . (٥)

«Pour Sartre l'ethnologie soulève un problème, sous forme de gêne à surmonter»

(1) SARTRE J. - p. : «Critique de la Raison Dialectique», P. 105.

(2) Ibid., P. 105.

(3) Ibid,

(4) Ibid,

(5) Levi-Strauss : «La Pensée sauvage», P. 328.

على أى حال ، فإن الوجودية التى تهتم بالبعد الانسانى (أو المشروع الوجودى) تتخذ أساسا لسكل معرفة أنثروبولوجية (١) . كما أن الدور الحقيقى لإيديولوجيات الوجود لا يتلخص فى وصف مجرد لحقيقة الإنسان التى لم توجد أبدا ، وإنما يتلخص فى تذكير الأنثروبولوجيا بالبعد الوجودى للعمليات المدروسة . (٢)

والمشروع الفردى le projet personnel له صفتان أساسيتان : فهو لا يمكن أن يعرف بواسطة تصورات كما أنه كمشروع إنسانى يسهل فهمه دائما . وهذا الفهم لا يودى بنا إلى أفكار مجردة ، فالمشروع يحدث الحركة الجدلية التى تبدأ من معطيات يتعرض لها الانسان ... إن هذا الفهم الذى لا يتميز عن العمل (أو البراكسيا) ، هو وجود مباشر وأساس معرفة مباشرة للوجود (خصوصا وأنه يشمل وجود الآخر) .

أما المبادئ الأولية للأنثروبولوجيا الساترية فإنها لا تفهم دون فهم المشروع الذى يضمها ، والسلب كقاعدة للمشروع ، والنساق باعتباره يشير إلى وجود خارج الذات وإلى علاقة بالآخر ، والتجاوز كوسيط بين الواقع المفروض والمعنى المعاش .

هذا علما بأن الحاجة à la négativité والسلب négativité ، والتجاوز dépassement ، والمشروع projet ، والنساق transcendance تكون فى الواقع كلا تركيبيا

(1) SARTRE J, p. «Critique de la Raison Dialectique», pp: 110—111.

(2) Ibid., p. 107.

بحيث أن كلا منهم يشمل الآخر ويتضمنه، (١).

وهما كان من أختلاف وجهات النظر بين ليفي ستروس وجان بول سارتر حول الأسس التي تقيم دعائم الأنثروبولوجيا، فإن المسألة المنهجية التي تفرض نفسها دائماً على كل دراسة أنثروبولوجية هي كيفية العبور إلى الآخرين cet accès à l'autre أو الانتقال من الذاتية إلى الموضوعية.

وقد يذت دراسات ليفي ستروس أن الاتصال بين الأنا والغير تضمنه بناءات فطرية أسماها بناءات الاتصال هي التي تجعل من الذاتية وسيلة للبرهنة الموضوعية. أما جان بول سارتر فإنه يجعل الاتصال مع الغير قائماً على (البراكسيا) باعتبار أنها (الإيجاز الحر والملحوس لامل حر) (٢).

يقول سارتر: إن أساس العلاقة الإنسانية كحتمية مباشرة ودائمة لتواجد طرفين (هذه العلاقة التركيبية التي تظهر لأشخاص محددين، وفي لحظة محددة من لحظات التاريخ واستناداً لعلاقات إنتاج محددة)، إن أساس هذه العلاقة هو (البراكسيا نفسها) (٣).

أما الخلفية العنانية للتبادل Réciprocité وهي عند ليفي ستروس تعتبر ضمن البناءات الفطرية، فإنها ترد عند سارتر إلى مجرد إمكانية موضوعية ومنقشرة، (٤). Possibilité objective et diffuse.

ويرى سارتر أن الهدية le don هي الشيء المادى الذى يظهر هذه الخلفية

(1) Ibid.,

(2) SARTRE J.-P. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 494.

(3) Ibid., p. 186

(4) Ibid., p. 188.

المضائية la Réciprocité إن من يقبل الهدية ، فإنه يقبلها باعتبارها علامة
عدم اعتداء من ناحية ، ومن ناحية أخرى كالتزام منه بمعاملة آخرين
كضيق والهدية هي تبادل معاش في اتجاه الزمن
comme irréversibilité

ولكي تذوب الصفة الزمنية في المشاركة المعالقة يجب ان يتم التبادل عن
طريق تنظيمات اجتماعية معينة ، بهدف أنه يشبت في تجميع موضوعي الزمان
الذي نعيشه .

والديمومة la durée تبدو هنا كشيء مادي ، وهو وسيط بين حدثين
يعين كل منهما الآخر ، وهي تعرف بالتقليد tradition أو القانون
(١) . la loi

ونلاحظ أن سارتر هنا يدخل عنصر الزمن باعتباره خالقا للقوانين
الاجتماعية والتقاليد .

ويرى سارتر أيضا أن المشاركة (أو المبادلة) réciprocité كعلاقة داخلية
للجموع لا يمكن أن تظهر إلا من وجهة نظر المجموع ، أى بواسطة كل جماعة
تطالب بأن تندمج مع مثيلاتها . فالكل يسبق الآخر ، ولكن ليس كمادة راکدة
ولكن كتجميع متحرك (٢) .

comme totalisation tournante

وعندما تتحقق هذه المشاركة وتظهر كعلاقة اجتماعية بين أفراد ، وكرابطة
أساسية محسوسة ومعاشة ، عندئذ لا ينبغي اعتبارها رابطة عامة وبجردة أو

(1) SARTRÉ J.-p. «Critique de la Raison Dialectique», p. 188.

(2) Ibid.,

موضوعاً لتأمل محض . . . ذلك لأن الفعل الفردى (١) باعتباره تحقيقية (للمشروع) ، هو الذى يحدد رابطة المشاركة ، أو التبادل ، لكل فرد مع كل فرد . كما أنه هو الذى يفسر منطق الحركة الجدلية برمتها ، (٢) خصوصاً وأن هذه البراكسيا الفردية هي في نفس الوقت بمثابة العقل المركب داخل التاريخ باعتباره حقلاً مركباً ، (٣) .

Elle est en meme temps raison constituante au sein de l'histoire saisie comme raison constituée.

وإذا أردنا أن نلخص كيفية العبور إلى الآخرين عند سارتر فإننا نقول أن الاتصال بالغير عنده قائم على « البراكسيا » ، أما المشاركة فهي إمكانية موضوعية حتمتها ضرورة الحياة في جماعة . ومن الممكن أن تقوم علاقة جدلية بين الأنثروبولوجي وبين المجتمع للمدروس (٤) ، غير أنه لا يمكن أن يكون هناك تبادل للشاعر Réciprocité des consciences ، لأن هذا التبادل يحتاج إلى تركيب عقلي يضعنا في تطابق مع صور للنشاط هي لنا والغير في نفس الوقت ، وهو ما لا تسمح به وجودية سارتر .

وإذا أنتقلنا إلى موقف سارتر من البناءات فإننا نجد أنه يقرر بأن « الضرورة la nécessité التي يتحدث عنها ليفي ستروس لا تؤسس على التجربة » (٥) (وهذا يعني أن البناءات اللاشعورية عند ليفي ستروس ليست مصدرًا للضرورة) ، كما

(١) « الفعل الفردى » هو ترجمة لكلمة Praxis

(2) SARTRE J.-P. : « Critique de la Raison Dialectique », pp. 188-189.

(3) Ibid., pp. 178-179.

(4) Ibid., p. 53.

(5) Ibid., p. 490.

يقرر سارتر ، أن نسق الوظائف في المجتمع تتحدد فيه كل وظيفة بالأخرى من الخارج تماما كما هو الحال في العالم الفيزيقي ، (١) .

ولهذا فإن تنظيم الزواج الذي تحدث عنه ليفي ستروس إنما يتضمن الاغتراب

! aliénation

فإذا افترضنا — طبقا للتنظيم الثنائي (٢) — أن رجلا من الجماعة د A ، تزوج امرأة تنتمي إلى الجماعة د B ، فإننا نلاحظ أن الرجل د A ، مدين لـ د B ، . ولذا فإن الطفل الذي يولده كثرمة لهذا الزواج سيوجد وسط علاقة دائن ومدين ، . وهذه العلاقة الأخيرة هي التي ستحتّم إمكانات زواجه مستقبلا .

ويستأمل سارتر : أليس هذا هو الاغتراب ؟ (٣) .

د إن ظهور الطفل في د وسط مدين ، معناه أنه هو نفسه قد ألزم بهذا الدين . وهذا يعني أن الانسان ليس من خلق ذاته ، .

«l'homme n' est pas son propre produit»

ويرى سارتر أن الاغتراب طبقا لهذا المعنى إنما نشأ عن علاقات :

(الالتزام engagement ، وقسم serment ، وسلطة pouvoir ، وحقوق droits ، وواجبات devoirs) . والفرد في المجتمع وإن كان يحافظ على دوام نسق العلاقات ، إلا أنه قد يتغير ويتعدل في نطاق هذا النسق بما لديه من عمل متفرد د praxis ، . فالعلاقات هي شرط د البراكسيا ، ولكنها ليست هي د البراكسيا ، . وسارتر يوضح ذلك بمثال حارس المرمى فيقول :

(1) Ibid., p. 494.

(2) Organisation dualiste

(3) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», p. 491.

« إن كفاءة حارس المرمى وإمكانياته الشخصية التي تجعله حسناً أو ممتازاً إنما تتوقف على مجموع قواعد اللعب المتفق عليها والتي تحدد دوره . »

العلاقات إذن باعتبارها وظائف في المجتمع *fonctions* لا تتغير جدياً بعكس الأفعال *actes* . لأن هذه الأخيرة تتوقف على الأفراد . وعلى هذا فإن الضرورة التي تنشأ عند لبني ستروس نتيجة لبناءات لاشعورية هي في الحقيقة عند سارتر ناشئة من علاقات آتية من المجتمع وتشرّبها الفرد . (١)

« cette nécessité est considérée comme extériorité structurante l'interiorité »

إن الالتزام والتقسيم يعنيان أن الفرد عليه أن ينصاع للعلاقات المرسومة ويعنيان أيضاً تقييداً للبراكسيا ، أي العمل الفردي .

ويرى سارتر أن عناصر البناء تتضمن القسم على اعتبار أنه مجموع العلاقات والوظائف (حقوق وواجبات) ، كما تتضمن السلطة (حرية وفزع) ، وأيضاً تتضمن البراكسيا على اعتبار أنها لإنجاز حر ملبوس .

ويتفق سارتر مع بويون Pouillon على أن كل عنصر من عناصر البناء هو تعبير خاص عن الكل الذي ينعكس مباشرة وكأية فيه ، ولذا فإن عنصر البناء لا يمكن أن يعتبر مرحلة وسطى في تكوين الكل . ولا يوجد طريق آخر للتغلب على التناقض الذي ينشأ من كون العنصر مستقلاً وغير مستقل في نفس الوقت بالنسبة للكل ، كما لا يوجد طريق آخر لتصوير تركيب التغير (٢).

La synthèse de l'hétérogène

(1) SARTRE J.-p. : « Critique de la Raison Dialectique » . p. 494.

(2) Pouillon : Le Dieu caché ou l'Histoire visible (Temps modernes, no. 141, p. 893), (Cité par Sartre).

ويلاحظ سارتر أننا هنا لسنا بصدد مجموع *totalité* بل هو بالأحرى «تجميع» *totalisation* ، أى كثرة *multiplicité* تهدف لتجميع المجال العلى فى اتجاه معين حيث يتكشف العمل الجماعى (من خلال العمل الفردى) لكل فرد بطريقة موضوعية . وبعبارة أخرى فإن الجماعة هى جدل معقد بين البراكسيا وبين القصور الذاتى *inertie* ، بين التجميع *totalisation* وبين عناصر سبق تجميعها *éléments déjà totalisés* . وهذا يعنى أن هناك علاقة جدلية دائمة داخل الجماعة ، وبينها وبين كل فرد فيها فالجماعة كمجموع *totalité* وكحقيقة موضوعية *réalité objective* لا وجود لها (١) ... إنها تجميع مستمر *totalisation en cours* .

إن الجماعة إذا نظر إليها من زاوية معينة كانت موضوعا ، وإذا نظر إليها من زاوية أخرى كانت هى أساس الفعل .

أما من حيث كونها موضوعا ، فهذا يعنى أنها كأداة إنما تتعدل بالعمل .
والعلاقة البنائية يمكن أن تشير إلى معرفة مستبطنة *une connaissance* .
réflexive . والبناء كفكرة ليس له أساس أو مضمون سوى التنظيم العام لنسق العلاقات داخل الجماعة . (٢)

يقول سارتر : «إن نسق العلاقات المنطقية الذى يمثل بالنسبة لكل فرد مبادئنا لا يمكن أن يتعدها فى كل عملية عقلية ، إنما يشكل كلا مع نسق العلاقات التى تتميز بها الوظائف خارج الذات» (٣) . فالاختراع يظهر كنتاج حر للفكر

(1) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique», pp. 496 497.

(2) Ibid., p. 502.

(3) Ibid., p. 503.

المخلص ، غير أنه لا يمكنه أن يتعدى تنظيمًا عملياً معيناً ، أو نسقاً معيناً للقيم ، أو نسقاً معيناً للبيادى. الموجهة *Principes directeurs* (١).

ويرى سارتر أن الجماعة تمتلك معرفة صامتة عن ذاتها وموجودة لدى كل فرد فيها (٢). أى أن الفرد يسبر أغوار جماعته . وهذه الحقيقة تحتجب عن كل من لا يشارك الجماعة أهدافها . وهو قد يتمكن من معرفة غاياتها عن طريق ملاحظة العمل الجماعى المائل أمامه ، وقد يشرع فى تركيب سليم للبراكسيا ، غير أنه لن يمسك أبداً بالعلاقة بين الأفراد كخلق متفرد وخاص بالتنظيم الاجتماعى . وعلى هذا الأساس فإن بعض المعارف المعقدة يمكن أن تتحدى عالم الاجتماع أو الاثنوجرافى إذا هو تعرض لها فى المجتمعات المختلفة ، ذلك لأنه يتعرض لها كمعلومات نظرية يكتسبها هو بالملاحظة على الرغم من أنها بناءات عملية معاشة داخل عمل جماعى (٣).

ويضرب سارتر مثالا لهذه المعارف المعقدة مستشهدا بما ذكره ليفى ستروس نقلا عن ديكون Deacon بخصوص النظام الاموى *systeme matrimonial* لجماعات الامبريم Ambrym وهو من أعقد النظم التى عرفت حتى الآن . (٤) يقول ديكون أن أفراد جماعات آل Ambrym كانوا يصفون نظامهم المعقد بمنتهى الدقة ويلجأون فى ذلك إلى عمل رسوم بيانية على الأرض : ودفن الواضح أن أفراد هذه الجماعة (أو الأكثر ذكاء منهم على الأقل)

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

(3) Ibid., p. 503.

(4) LEVI-STRAUSS : «Structures élémentaire de la parenté», p. 162.

يتصورون ، نظامهم على أنه جهاز أعد جيداً حتى أنه لمن الممكن أن تمثله الرسوم البيانية . . . وهم ابتداء من هذه الرسوم البيانية يتعرضون لمسائل القرابة بطريقة مشابهة لما يمكن أن نفتظره من عرض على جيد داخل قاعة للمحاضرات ، (١) وفي نفس آخر استشهد به ليفي ستروس يقول Deacon : « إن البدائيين لقادرون على التفكير المجرد بدرجة كبيرة » . (٢)

ويرى سارتر أن هذه المسألة قد عرضت عرضاً سيئاً . لأن ما يفترض معرفته لم يكن قدرة البدائيين على التفكير المجرد بوجه عام ، (ولمّا كان هذا التفكير بمثابة قدرة عامة يمتلكها كل إنسان مهما كانت درجة تطوره) ، وإنما معرفة قدرتهم على فهم البناءات المجردة لنظامهم الأموى أو نظم القرابة . أى أنه لا ينبغي أن نبدأ من حيث يجب أن ننتهى فنقرر أن البدائيين يفهمون العلاقات المجردة التى تنظم جماعاتهم لأنهم قادرون على التفكير المجرد ، إذ على العكس نجد أن العلاقات المجردة التى تكون مجتمعهم هى التى تعرف تفكيرهم بقدرته على التجريد . بل إن التفكير المجرد ليس شيئاً آخر سوى هذه العلاقات نفسها على اعتبار أنها « معاشه بواسطة الإنسان العادى الذى يحقق علاقته مع الجميع فى نطاق وحدة الهدف المشترك » (٣) . إن البدائى عندما يعبر عن هذه العلاقات المجردة ويرسمها على الأرض ، فإنه لا يقلد أنموذجاً موجوداً بذمته . وعلى ذلك فن الخطأ الزعم بأن هذا البدائى يعكس شعوراً تركيبياً وعملياً une conscience synthétique et pratique عن وضعه هو وزملائه . كما أن رد

(1) Ibid., p. 163.

(2) Ibid.

(3) SARTRE J. - p. : « Critique de la Raison Dialectique », p. 504.

نسق القرابه إلى شيء مصطنع (خطوط مرسومة على الأرض) إنما يشير لدى البدائي إلى محاولة عملية لإنتاج بناءات في صورة نسق مجرد وجامد. والسبب في هذا هو أنه يريد أن يشرحها لأجنبي آت من خارج الجماعة فيقوم بردها إلى هيكل عظمي لا حياة فيه *Il réduit la structure à l'ossature*. إن عمل البدائي هذا لا يعكس شعوراً تركيبياً، بل إنه ليس تفكيراً على الإطلاق. إنه عمل يدوي محكوم بمعرفة تركيبية لا يعبر البدائي عنها. (١)

وقد رجع ليفي ستروس إلى هذا الموضوع في كتاب «تفكير الفطرة»، وفيه يقول: «إذا صح مايقوله سارتر من أن البدائي لا يفكر، فينبغي أن نقول نفس الشيء عن أستاذ بكلية الهندسة يقوم بعمل براهين على السبورة وذلك لأن كل إنثنو جرافي يعلم تماماً أن الموقف هو هو ذاته في الحالتين». (٢)

ويلاحظ ليفي ستروس أيضاً أن سارتر لا يطبق أن يكون البدائي قادراً على التحليل والبرهان أو يمتلك «لمعارف معقدة»، وهو بهذا ينضم إلى ليفي بريل. (٣) وإذا إقترضنا عدم وجود العقل التحليلي لدى البدائيين فإن موقف سارتر لن يتحسن، وذلك لأنه طبقاً لهذا الافتراض فإن المجتمعات البدائية ستكون مسيرة طبقاً لغائية لاشعورية ومبتعدة تماماً عن التاريخ الإنساني ومركزة على فعل عوامل بيولوجية (مثل تركيب المنخ وإفرازات الغدد الداخلية). (٤)

يتضح مما تقدم أن موقف سارتر من «البناءات»، يؤدي إلى تصور بناءات

(1) Ibid., p. 505.

(2) LEVI-STRAUSS : «La pensée sauvage», p. 332.

(3) Ibid., p. 333.

(4) Ibid.,

تاريخية تعكس حقبة معينة من الزمن ورقعة معينة من الأرض وجماعة خاصة تمارس براكسيا فردية أو جماعية متميزة . ومن ثمة فإن الجماعة والعصر اللذان ينتمى إليهما الفرد إنما يحلان محل « شعور لا زمان » ، (١) conscience « intemporelle » . ويظل الفرد سجين « كوجيتو » من نوع سوسيولوجي شبه « بكوجيتو » ، ديكارت مع فارق بين الاثنين طبعا مرده إلى أن « الكوجيتو » الديكارتي يسمح بالعبور إلى العالم ويظل سيكولوجيا وفرديا . (٢)

وفي مجال المقارنة بين « كوجيتو » ، ديكارت وسارتر يقول ليفي ستروس : « إن ديكارت وقد أراد أن يؤسس علم الفيزياء فإنه يعزل الإنسان عن المجتمع . أما سارتر وهو يزعم أنه يؤسس علم الأنثروبولوجيا فإنه يعزل مجتمعه عن سائر المجتمعات . (٣) وفي الحقيقة لقد كان ليفي ستروس يحقتر رأى سارتر الصريح عن أن الأفراد في المجتمعات البدائية غير قادرين بالمرة على التحليل العقلي وأنهم محرومون من أى قدوة على البرهان العقلي . (٤) كما يرى ليفي ستروس أن لإصرار سارتر على التمييز بين البدائي والمتحضر إنما يعكس التقابل الأساسي عنده بين الأنا والغير le moi et l'autre « فهذا التقابل لم يصغ بطريقة مختلفة عما كان من الممكن أن نتوقعه من أحد بدائي ميلانيزيا » ، (٥) .

إن المتتبع للتصريحات المتلاحقة لكلا المفكرين يلاحظ بلا شك أن كليهما يحاول أن يحتوى الآخر . فسارتر يقرر بأن لحظة التحليل البنائي ما هي إلا مرحلة

(1) Ibid., p. 330.

(2) Ibid.,

(3) Ibid.,

(4) Ibid. (Voir, Leach, «Lévi-Stiauss», p. 19).

(5) Ibid , p. 330.

من مراحل العقل الجدل ، (١) . أما ليفي ستروس فإنه يقرر بأن فلسفة سارتر ماهي إلا وثيقة إثنولوجية هامة لكل من أراد أن يفهم ميثولوجيا العصر (٢) .

ولعلنا الآن بحاجة إلى التساؤل عما إذا كان من الممكن رغم محاولات الإحتواء هذه - أن نجد تقاربا بين الرجلين .

يبدو لأول وهلة أن هذا التقارب غير ممكن خصوصا وأن الفيلسوف الوجودي يتحمس للذات العائشة والمتحدثة *le sujet parlant* ويهتم بالبراكسيا باعتبارها حركة تجميع جزئي *totalisation partielle* لا بد من تخطيطية ، كما يهدف دائما إلى تخطي البناءات ، في حين أن الإثنولوجي يعتبر العقل مركب دائما *toujours constituée* ويخضع لقوانين عامة وبالتالي فإن البحث عنه ينبغي أن يكون منصبا على البحث عن كوامن العقل *les enceintes mentales* أى البناءات التي تحدد عمل العقل .

غير أن ليفي ستروس يقترب من سارتر في تصوره لفكرة التجميع . يقول ليفي ستروس : « إذا كانت ضرورة التجميع تمثل الآن تجديدا هاما لدى بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع وعلماء النفس ، فإنها بالنسبة للإثنولوجيين شيء مفروغ منه (٣) » .

والفيلسوف الوجودي بدوره يتفق مع ليفي ستروس في أن الإنسان هو نتاج البناء . يقول الإنسان هو نتاج البناء (بشرط أن يتجاوزه) . أو إذا شئت فإن البناءات هي لحظات توقف للتاريخ . وإذا كان الإنسان ينخرط في

(1) FAGES : op. cit., p. 118.

(2) LEVI-STRAUSS : *La pensée sauvage*, p. 330.

(3) (Voir Fages, op. cit., p. 116).

بنايات جاهزة فيمكننا القول إذن بأنها هي التي تكونه . والإنسان ينخرط في
في هذه البناءات لأنه ملتزم تاريخياً ، (١) .

وهنا نجد أن سارتر يربط بين فكرة البناء وبين التاريخ .

وفي الحقيقة لعلنا نلاحظ تقارباً وتكاملاً بين سارتر وليفي ستروس فيما
يختص بتصورهما للعلاقة بين التاريخ والبناء . فسارتر يعترف بوجود علاقات
إنسانية عبر التاريخ « trans - historique » أي « بنايات دائمة » —
« بين أفراد ينتمون إلى جماعات مختلف نظمها وتجهل كل منها الأخرى » . (٢)

أما ليفي ستروس فإنه يعترف بوجود بنايات تاريخية ، أي « بنايات
طراً عليها تغيرات وتحولات transformations على مر العصور .
وأيضاً كتب ليفي ستروس : « إن الإثنولوجي يشعر بأنه قريب جداً من سارتر
عندما يضع نفسه مكان الآخرين ليفهم المبادئ التي تحكم لوياتهم ، وأيضاً عندما
ينظر إلى حقبة أو ثقافة كـ مجموعة دال » ensemble signifiant ، (٣) .

(1) «Jean-Paul Sartre répond», dans l'A.R.C., 1966, p. 90-61,
(Cité par Fages, op. cit., p. 117).

(2) SARTRE J.-p. : «Critique de la Raison Dialectique»,
p. 179.

(3) LEVI-STRAUSS : «La Pensée sauvage», p. 331.

تقييم وتعقيب

يرى جان بياجيه أن المناقشة التي دارت بين ليفي ستروس وسارتر حول موضوع «البناء» تجمي أهميتها من حيث أن الطرفين قد نسيا أن البنائية في تطبيقها على أرض العلوم ظلت متحالفة مع الخصائص الجدلية وما يلزم عنها من خصائص التطور التاريخي وقوانين التناقض. وإذا كان لابد أن نتذكر أن عناصر التفكير الجدلي عند سارتر تنحصر في التكوينية *constructivisme* والتاريخية *historicisme*، فإننا لابد أن نتحفظ على المبدأ الأول وهو التكوينية، لأن سارتر يعتبره قاصراً على التفكير الفلسفي باعتباره متميزاً عن المعرفة العلمية. كما يعطى سارتر عن المعرفة العلمية صورة مأخوذة عن المبدأ الوضعي ومنهجه التحليلي. وبهذا الصدد يقول بياجيه أن الوضعية ليست هي العلم وهي لا تعطى عن العلم إلا صورة مشوهة، والأكثر من ذلك أن العلماء الأكثر تحمسا للوضعية في الفلسفة يحتفظون بهذا الاعتقاد في مقدمات كتبهم ثم يعملون غالباً على عكس ما يأمر به هذا المذهب بمجرد عرضهم لتحليل تجاربهم ونظرياتهم التوضيحية (١).

أما فيما يختص بليفى ستروس، فإن الصلات التي أقرها بين العقل الجدلي والتفكير العلمي، تبدو أقل بكثير مما يتطلبه التفكير العلمي، ذلك لأن التفكير العلمي يتطلب قدراً من العمليات الجدلية أكبر مما أراده ليفى ستروس. ومن الواضح أن ليفى ستروس إذا كان يقلل من قيمة هذه العمليات الجدلية فذلك راجع إلى أن البنائية عنده تنصف بالجمود والبعد عن التاريخ.

(1) PIAGET Jean : «Le Structuralisme», p. 95:

إن التركيب الذي يتطلبه الاتجاه الجدلي إنما يواكب عملية تاريخية متكررة أبدا . وقد وصفها باشلارد Bachelard في كتابه « فلسفة النقي » كما يلي :
عندما يكتمل بناء structure فإننا ننقي واحدة من خصائصه الهامة أو الضرورية : مثل الهندسة الاقليدية التي ضاعفتم هندسات غير إقليدية . والمنطق ذو القيتين la logique bivalente القائم على مبدأ الثالث المرفوع وهو الذي أستكمل بأنواع من المنطق متعددة القيمة polyvalentes عندما أنكر بروويه Brouwer قيمة هذا المبدأ في حالة المجموعات اللامتناهية les ensembles infinis ولنا أيضا في العلوم الطبيعية مثال النظريات التي تفسر انتشار الضوء والتي تتأرجح بين إعتباره تموجات أميرية أو حركات مادية (١).

في هذا المجال كما في غيره من البناءات المجردة يبدو واضحا أن الاتجاه الجدلي له دور هام في تكوين جميع البناءات وهو في هذا مكمل للتحليل بل لا ينفصل عنه .

إن المنهج الجدلي (أو الديالكتيك) إنما يفترض إحلال المقولات التاريخية محل المقولات المنطقية . ولهذا فإن عصرنا يشهد نهائية المنهج المنطقي la méthode logique (٢)، أي نهاية الجهد الذي يهدف إلى الإمساك بالعلاقات الثابتة بين أفكار محضنة تخرج عن الصيرورة التاريخية للفرد والانسائية . وإذا كان المنهج المنطقي يفترض إمكانية معرفة الإنسان والعالم من الخارج ، فإن منهج الديالكتيك يكتشف النفس الإنسانية وهي تعي ذاتها تدريجيا أو عندما تخلق ذاتها من خلال متناقضاتها .

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», p.62.

وليفي ستروس يصعب أن ندرجه ضمن أصحاب المنهج المنطقي وهو الذي يتمرّد على الفلسفة التي درسها بالسربون لأن موضوعاتها اقتصرت على المذهب العقلي للمثالي . كما يصعب أن نضمه إلى فئة الديالكتيك ، وهو صاحب الإحناس الجيولوجي للزمن .

غير أنه بلا شك يتعاطف مع أصحاب المنهج المنطقي والنسق كما سبق أن بينا في بداية الفصل السابق ، وذلك لأن المنطق الرمزي ونظرية المجاميع الرياضية هما اللذان مهدا الطريق للبنائية بوجه عام (١) . ومع كل هذا فإن النسق البنائي هو لسق لاشعوري ديناميكي ، يتوغل في الأعماق ، ولا يتكر تماماً للديالكتيك .

وكان جان ياجيه قد إنتقد ليفي ستروس بسبب تصويره للنفس الإنسانية على أنها أحادية الهوية *toujours identique à lui - même* . كما كان أيضاً قد أعرب عن عدم انغافه معه في أن يكون للجانب العقلي أسبقية على الجانب الاجتماعي وهو لهذا يتساءل : « إننا لا نفهم جيداً كيف يمكن أن تكون النفس عبارة عن مجموعة التصورات الدائمة *Schémes permanents* ، وليست بالأحرى حصيلة تركيب ذاتي دائم *une continuelle autoconstruction* . » وقد كان موقف ليفي ستروس من هذا التساؤل هو أنه ينبغي الاعتراف بوجود البناء أولاً كقاعدة يتولد عنها بناءات أخرى . وإذا كان هناك ثمة لبس حول مفهوم « الطبيعة الإنسانية » وهو اصطلاح يعر ليفي ستروس على استخدامه فإنه « لا يقصد به الإشارة إلى بناءات ثابتة لا يطرأ عليها التغير ، بل هو بالأحرى يشير إلى الأرحام التي يتولد عنها بناءات ترد إلى نفس المجموع . ولا يتحتم على هذه

(1) Dictionnaire des grandes Philosophies, p. 365.

البناءات أن تظل هي هي خلال فترة الوجود الفردى منذ الميلاد حتى سن النضج ،
أو حتى على مستوى المجتمعات الانسانية فى كل زمان ومكان . (١)

ومن هنا يتضح لنا أن ليفى ستروس يبتعد تماما عن أى تصور استاتيكي
للبناءات ، كما أنه بذلك يبتعد عن المذهب الصورى ويقرب من أصحاب
الديالكتيك . غير أنه يأخذ على سارتر جعله للديالكتيك قاصرا على التاريخ
الإنسانى وحده بعيدا عن النظام الطبيعى . وكان سارتر يقرر بأننا « لا نجسد فى
الطبيعة أزواجا من التقابل كاتى يصفها عالم اللغة . فالطبيعة لا تتضمن سوى قوى
مستقلة . وإذا كانت العناصر المادية مترابطة مع بعضها بعضا وتؤثر فى بعضها
البعض ، فإن هذه الرابطة تأتى دائما من الخارج Ce lien est toujours
extérieur . وذلك لأنها ليست من نوع العلاقة الباطنة التى توجد فى التقابل
بين الذكر والأنثى ، والمفرد والجمع والتى تكون لسقا يكون كل عنصر فيه
مؤثرا فى بقية العناصر ، (٢) .

ويرد ليفى ستروس على هذا القول بأن البنائية على العكس تماما . وذلك لأن
ما تصيغه من أفكار تتصف بالطابع السيكلوجى يمكن أن ينطبق على حقائق
عضوية بل وفيزيائية أيضا . كما يرى ليفى ستروس أن البنائية بهذا إنما تسير
اتجاهات العلم المعاصر ، والتى تشير إلى النظام الطبيعى كجمال متسع ذى دلالة
« ويكون كل عنصر فيه مؤثرا فى بقية العناصر » (٣) . ونلاحظ بهذا الصدد أن
الواقع « ليس من النمط الذى لا يرد إلى اللغة » (٤) ، بل هو كما قال الشاعر « معبد

(1) LEVI-STRAUSS : «L'homme nu», p. 561.

(2) «Jean Paul Sartre répond», L'A.R.C., 30 Aix-en - Provence,
1966, (Cité par Lévi-Strauss).

(3) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 616.

(4) Ibid.,

يصدر عن أعمده المحتملة بالحياة كليات غامضة ، (١) . وليس أدل على ترابط قوى الطبيعة واعتماد بعضها على بعض من التطور الهندسى البديع لأشكال الزهرة منذ الزمن الترياسى Trias حتى العصر الثالث l'Ere tertiaire (٢) . ففي خلال هذه الفترة الطويلة مرت الزهرة من تركيب غريب إلى سيمتريه دقيقة . وكانت هذه التغيرات تتضمن تطورا مكثلا لشكل الحشرات التى تساعد فى تلقيح الزهرة وهو تطور يتكيف باستمرار مع التطور النباتى ويشير إلى علاقات معه . وهذه العلاقات لو أنها تندرج تحت مقولة الفكر لما ترددنا فى تسميتها دبالكتيك . (٣) وهنا يظهر لنا مرة أخرى ما يسمى عند لينى ستروس بالإلتقاء الإثنوجرافى coincidence ، وهو هنا التقاء بين الفكر والواقع ، فالتحليل النباتى لا يظهر فى النفس إلا لأن أنموذجه موجود فى الجسم ، (٤) . فإذا كان الماخ الإنسانى يبحث دائما عن تقابل من نوع (+ / -) ، فإننا نجد كذلك أن المادة الأولية لكل إدراك بصرى مباشر تتكون من تقابلات ثنائية : من البسيط إلى المركب ، ومن اللون الفاتح إلى الداكن ، ومن اللون الفاتح على أرضية داكنة إلى لون داكن على أرضية فاتحة ، ومن حركة موجهة تبدأ من أعلى إلى أسفل أو تبدأ من أسفل إلى أعلى ... الخ ، (٥) .

بما تقدم يظهر للقارئ أنه فى مقابل وجودية سارتر التى لا تعترف بالترابط

(1) Ibid., P. 617.

(٢) يقسم الجيولوجيون تاريخ الأرض إلى خمسة عصور جيولوجية كبرى . أما الحقبة الأولى من العصر الثانى وهى تمتد عبر خمس وأربعين مليون سنة ، فهى التى تسمى بالعصر الترياسى .

(3) LEVI-STRAUSS «L'Homme nu», p. 617.

(4) Ibid., p. 619.

(5) Ib.d.

بين قوى الطبيعة ، نجد أن البنائية تصر على وجود أنساق التقابل في العالم . وهي ترى هذه الأنساق في تركيب النفس وفي طبيعة الفكر ، أى أنها تنظر إلى العالم باعتباره كلا منظما ودالا بذاته . وكان لابد أن يرى العالم على هذا النحو أن يكون محتفظا بفكرة خاصة عن قوة عليا منظمة هي الله . وفي الحقيقة ، لقد خلت كتابات ليفي ستروس من أى لص صريح يشير إلى طبيعة السكان الأعلى أو إلى طبيعة العلاقة بين هذا الكائن وبين النظام الموجود في العالم ، اللهم إلا كلمات مثل « العقل الإلهي » الذي يستوعب عدم التكافؤ بين الدال والمدلول ، أو « الله الذي يبتعد عنه بابتعادنا عن الطبيعة واكتسابنا للثقافة » . ومهما كان من شيء فإن البنائية ، على أى حال ، ومن وجهة نظر الباحث الشرقي ، ترقى عن المستوى الفلسفي الوجودي الذي يجاهر بالإلحاد وبلغى وجود النفس حتى لو كان ذلك بهدف الدفاع عن حرية الإنسان (١) . وقد تنبه ليفي ستروس إلى ما يمكن أن يوجه إلى الاتجاه البنيوي من نقد بسبب استبعاد الذات للعارفة *sujet* . فهو يقول : « إن البنائية ترد الإنسان إلى الطبيعة . وهي إذا طالبت باستبعاد الأنا *le sujet* ذلك الطفل المدلل الذي لا يمكن احتمال له والذي شغل المسرح الفلسفي مدة طويلة وبالتالي فهو يعرف أى عمل جاد لأنه يتطلب انتباهها زائدا - فانها لم تتجاهل أى تبعات يمكن أن يجرها هذا الاغفال للذات ... إن البنائية هي غائبة بالدرجة الأولى » (٢) . ولقد استغل نقاد الإثنولوجيا وعلم اللغة استبعاد « الأنا » لكي يهاجموا البنائية باسم الدين . ويرد ليفي ستروس على ذلك بأنه « بعد انتشار

(١) من المعروف أن وجودية سارتر هي وجودية ملحدة بعكس وجودية كيرك جارد وجابريل مارسيل وجاسبرس .

(2) LEVI-STRAUSS : "L'Homme nu", pp. 614-615.

روح التفكير العلمى وما تضمنته من آلية وأمبريقية ، فإن البنائية هي التي أفسحت المجال من جديد للبعثات الدينية بفضل وجود الغائية « (١) .

وإذا كان المؤمنون ينتقدوننا باسم القيم المقدسة للإنسان ، ويتساءلون عن هذه الغائية التي تستبعد الشعور conscience ولا تتضمن الذات ، فأصبح وجودها خارجاً عنها ، فإن هؤلاء يقول عنهم ليني ستروس : « إنهم يهتمون بذاتهم أكثر من إهتمامهم بربهم » ... (٢)

وإذا كانت البنائية لا تعلن عن مصالحه بين العلم والعقيدة أو قلباً كانت تدافع في صالح العقيدة ، ... فإنها تشعر مع ذلك بقدرتها على شرح وتبرير مشروعية المسكنة التي تحتلها العاطفة الدينية في تاريخ البشرية .

وهي تستند إلى حدس غامض بأن الفصل بين العالم والروح وبين السببية والغائية لا يتناسب مع واقع الأشياء ، وإنما مع حدود limites تميل نحوها معرفة لا تتناسب وسائلها العقلية والروحية مع ضخامة ومهابة موضوعاتها . إننا لا يمكننا أن نتغلب على هذا التناقض ، غير أنه ليس من المستحيل أن نتعود عليه خصوصاً بعد أن عودنا علماء الفلك على قبول صورة عالم متسع . فإذا كان حدوث انفجار في أحد الكواكب ، وهو ظاهرة تسجلها التجربة الحسية في جزء من الثانية دون أن نعرف عنها الشيء الكثير نظراً لما تتميز به من سرعة وعنق ، ونظراً لأن تفاصيلها تغيب عنا ، إذا كان حدوث هذا الانفجار يمكن أن يكون مثيلاً لهذا التعدد الكوني البطيء من حيث أنها يشير إلى العظمة

(1) Ibid.,

(2) Ibid.

الكونية التي تتحرك فيها والتي تظهر على مستوى زمان ومكان لا يمكن من تمثله إلا بعمليات حسائية تدره إلى أفكار مجردة ، إذا فإنه ليس من المستحيل أن يكون المشروع projet المتكون في لحظة بصر بواسطة شعور يتعصف بالوضوح conscience lucide وأيضاً وسائل تحقيق هذا المشروع من نفس طبيعة تلك الإرادة الغامضة التي عرفت خلال ملايين السنين ، وبطرق ملتوية ومعقدة أن تضمن لقاح زهرة نبات السحلب des orchidées بفضل فتحات شفافة تسمح بتصفية الضوء لكي تجلب الحشرات وتوجهها نحو حبوب اللقاح المغلفة داخل كبسولة معينة ، أو أنها تخدر الحشرات بواسطة رحيق الزهرة فتفقد توازنها ثم تسقط في حفرة صغيرة مليئة بالماء ، أو أنها توقع الحشرة البريئة في مصيدة فتسجن طوال الوقت اللازم لوصول حبوب اللقاح ، أو أن شكل الزهرة يغري ذكر حشرة معينة ويعطيه صورة خادعة تشبه أنثاه ، فيحاول ممارسة جماع خادع ينشأ عنه لإخصاب حقيقي في النبات ، . (١)

هذه هي غائية ليفي ستروس ، تفسح المجال المعقدة وتجعل من اتجاهه المادي فلسفة مادية هي بلاشك أكثر الفلسفات المادية تناسقاً وأقربها إلى روح الصلم . فلا وجود لشيء يتعذر فهمه لا يمكن رده إلى بنايات بسيطة . وإذا كانت الحقيقة قد احتجبت عنا ، فلأننا أصبحنا بالغرور وأهتنا الذات ، فأبعدتنا إنسانيتنا (الثقافة) عن الطبيعة ، وابتعدنا بالتالي عن الله . (٢)

وقد لاحظنا أن ليفي ستروس كان قد اقترح في مقابل فلسفات الذات أن تندمج ، الانسا ، الفردية في ، نحن ، التي تشمل الإنسانية ، وأن تندمج

(1) LEVI-STRAUSS : L'Homme nu*, pp. 515-516.

(2) Fin du «Tristes Tropiques».

الانسانية في الطبيعة . ويقول ليفي ستروس أنه بهذا الاندماج الأول إنما يطالب بأن يحرر ذاته من كبرياء فكري يعرف هو مقدار ما به من غرور لأن هناك ضرورة موضوعية تستهدف خلاص الكثرة التي لم يعترف لها بوسائل الاختيار . وينبغي أن يخضع الغرور لهذه الضرورة . (١)

غير أن هذا الإعلان رغم ما شتمه من نبل المقصد إلا أنه لا يخلو من تناقض : فأننا أذكر « نحن » *nous* « *j'opte pour le* » في مواجهة غرور « الآن » من ناحية . ومن ناحية أخرى فإن عمل لتحرير الآن لدى آخرين ليس في استطاعتهم حمل هذه التزكية لما بهم من فقر وبؤس .

أما من « اندماج الإنسانية في الطبيعة » فهو حركة عكسية وارتداد *régression* ، يظهر في مقابل الميل إلى الابتعاد عن الطبيعة . وهذا الميل الأخير قد بدأ بطي الإنسان لطعمه رغم أنه ليس في حاجة أصلاً إلى هذا الطي ، اللهم إلا رغبة منه في أن يتميز عن الحيوان . ثم تضخم هذا الميل واستشرى في ثقافة متعددة الأبعاد ، سارت مجتمعاتنا من سيء إلى أسوأ ، والدليل على ذلك حالة القلق التي تسود الآن (٢) ، فكان لابد من الارتداد . ويتمثل هذا الارتداد في التأمل الذي يأتي على الإنسان بفضل عظيم لأنه يوقف سيره ضد الطبيعة وهو ما تمناه كل المجتمعات مهما كان من أمر عقائدها أو نظامها السياسي أو مستواها الثقافي لأنه طريق الخلاص (٣) .

(1) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

(2) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 620.

(3) LEVI-STRAUSS : «Tristes Tropiques», p. 375.

ومن هذا العرض نجد أننا أمام تقدم وتراجع وغائية . انتقال من الطبيعة إلى الثقافة ثم تراجع نحو الطبيعة . غائية في الطبيعة « فامضة » ، وغائية ينفذها الإنسان ودعياها . . وهكذا يتكشف ليفي ستروس أزواج جديدة من التقابل كالتى اكتشفها بنفسه في تفكير « البدائيين » ، وفي العالم . يقول في خاتمة « الإنسان العاوى » : « لقد تولدت سلسلة لاحصر لها من أزواج التقابل على مدى التاريخ الإنسانى الطويل من حقيقتين متناقضتين هما الوجود واللاوجود Etre et non etre ... فالوجود يشعر به الإنسان في أعماقه لأنه يصفى المعنى على أعماله اليومية وحياته الأخلاقية والعاطفية وإنجازاته العلمية . أما اللاوجود فإن الحدس به يصاحب الشعور بالوجود لأن الإنسان يعيش ويكافح ويفكر ويعتقد ويحفظ بشجاعته دون أن يعتمد على اليقين المضاد بأنه لم يكن موجوداً من قبل على هذه الأرض ، وأنه لن يظل عليها إلى الأبد ، كما أنه باختلافه الأكيد من فوق سطح هذا الكوكب المحكوم عليه بالقضاء أيضاً . . . فإنه لن يتبقى شيئاً » (١) .

وهكذا يصل ليفي ستروس إلى ختام أعماله الانثروبولوجية بأن يقرر استحالة الاختيار بين الوجود واللاوجود . وكيف يمكن الاختيار إذا كان « الشعور بالوجود يصاحبه حدس باللاوجود » .

ويأخذ النقاش على ليفي ستروس هنا أنه بعد أن هاجم الفلسفة ، فإنه يختتم أعماله بالرجوع إلى التناقض المؤسس لها . وهذا دليل على صعوبة التخلص من الفلسفة لأن الطرق المتعارضة منها أمتدت فإنها تودى في النهاية إلى مشكلة الوجود . (٢)

(1) LEVI-STRAUSS : «L'Homme nu», p. 621.

(2) Domenach : «Esprit, Mars 1973», pp. 702-703.

وإذا كان ليفي ستروس ، بفكرته المتشائمة عن أقول الانسان ، يعكس حالة القلق المنتشرة في العالم الآن ، فإنه بذلك يستمير ما سبق أن انتقدته عند سارتر : « العبور إلى الآخرين وذلك بتعميم حالة داخلية هي خاصة وجزئية » (١).

«Transporter une intériorité particulière dans une intériorité générale...»

وعلى الرغم من كل ما يمكن أن يوجه للبنائية الأنثروبولوجية من نقد ، فإنها قد لاقت نجاحاً كبيراً في فرنسا وخارجها ، كما أنها حازت إعجاب الشباب على اختلاف تخصصاتهم . وذلك لأن ليفي ستروس قد قام بعمل علمي متأسق ، واختبر منهجه جيداً ، ثم استخلص الفلسفة التي تضمنها هذا العمل . وهو في كل هذا إنما يذكرنا بجان جاك روسو صديق الانسان ، (٢).

وقد نجح ليفي ستروس فعلاً في خلق تصور جديد لإنسان عالمي ليس هو الإنسان الغرب ولا هو الإنسان المشرق ، وإنما هو الإنسان المتحرر من كل أشكال العنصرية . ففي التفكير المسمى «بالسابق على المنطق prélogique» ، يكتشف منطق المحسوس science du concret أو علم الملموس logique du sensible اللذان لاغنى عنهما في أي ثقافة إنسانية ، وهو منطق لا تقل أهميته عن طرائقنا الحسابية الحديثة ، وعن اجتهاداتنا للتنبؤ بالمستقبل . كما اكتشف منطق الطقوس والأساطير . وهو ذو أهمية خاصة في فهم وتفسير العالم . إنما قد فقدنا هذه الأنواع المختلفة من المنطق كما أننا نجهل البناءات العميقة للثقافة . وإذا كنا نظن

(1) Ibid.

(2) LACROIX : «Paroiana de la philosophie Française , contemporaine» , p. 222.

أنا نمتلك ذاكرة تاريخية ، فإننا في الحقيقة قد فقدنا الذاكرة فيما يختص بالجانب
الأعظم من تقاليدنا . في حين أن أصحاب الحضارات ، الباردة ، أو أصحاب
« تفكير الفطرة » ، يعرفون كيف ينصتون إلى الصوت الذي يأتي من أعماقهم
القريبة أي من أعماق اللاشعور .

ولقد تسنى لنا من خلال إقامتنا بفرب إفريقيا (١) أن نلمس لدى الأوساط
الثقافية هناك مدى أعجابهم بالنتائج التي توصل إليها ليفي ستروس في مقابل
ما عرفوه عن ايدولوجية جان بول سارتر . فليفى ستروس يرى أن الاختلاف
بين ثقافات حاضرة وأخرى ماضيه إنما ينصب على الانسجام الداخلي لظروف
كل منها ، وهذا يعني أنه لا يوجد ما يبرر الانتقاص من صحة أو مشروعية
إحداهما . فدقة التصنيفات الطوطمية ، والكفاح المظفر للبدو والاسكيمو ضد
ظروف الطبيعة القاسية ، وأيضاً البراعة التكنولوجية لدى الأوروبيين ... كل
هذا لا بد أن ينظر إليه على قدم المساواة . فقد اكتشف ليفي ستروس قوانين
منطقية متشابهة في جميع القارات وجميع الثقافات مما اختلفت مظاهرها ، لأنها
أبقت جميعاً عن طبيعة واحدة هي طبيعة الإنسان .

أما سارتر ، فهما قبل عن مساندته لحركات التحرر في العالم ، فإن الإنسان
الزنجي المثقف لا ينسى له وقوفه في وجه الأبحاث الإثنولوجية التي تثبت وجود
التفكير المجرد لدى « البدائيين » ، كما سبق ذكره في الفصل السابق .
وقد عبر الرئيس أحمد سيكوتوري (٢) عن غضبه من موقف سارتر تجاه

(١) كان المؤلف معاراً لتدريس الفلسفة بجمهورية غينيا الاشتراكية من سنة

١٩٦٤ حتى سنة ١٩٧١ .

(٢) الرئيس أحمد سيكوتوري هو رئيس جمهورية غينيا الحالية .

والحركة الثقافية المعاصرة للزئوج ، وقال أنه (سارتر) يعتبرها د عنصرية مضادة في مقابل العنصرية الاستعمارية ، وتقوم على ترجيح كفة العاطفة على التفكير الاستلالي ، والذاتية وأعمال الفلاحة - la paysannerie على البروليتاريا الصناعية ، والتعبير الشعري على التعبير العلمي ، (١). يعلق الرئيس سيكوتوري على موقف سارتر بقوله : إنها أسوأ إيديولوجية la pire des idéologies تهدف إلى تسميم الرأي العام والشباب الإفريقي بوجه خاص ، (٢).

ونلاحظ أن سارتر ربما كان متأثراً بالنزعة الماركسية التقليدية قبل لينين في فهمه للبروليتاريا . فقد كان ماركس لا يؤمن بالبروليتاريا الفلاحية ويقصر مفهوم البروليتاريا على العمال الصناعيين . ويرى أنهم هم وحدهم الذين يستطيعون فهم عملية التطور التاريخي وبالتالي هم الذين يستطيعون فهم وتأسيس ومساندة ما أسماه الماركسيون بالنظم الفوقية super-structures ، وهي النظم المعنوية التي يخلقها الفكر المجرد . ولكن أحداً من أتباع الماركسية الليبنزية لا يؤمن بهذا الرأي . فالرفاق البروليتاريون في جميع أنحاء العالم يمثلون وحدة (أورجانيكية) لتمييز بينها من حيث الفكر والعمل . وإن تقبل فكرة دياعمال العالم متحدوا ، إلا في ظل الإيمان بوجود تمائل في العقلية وفي الفكر بين أفراد البروليتاريا في جميع أنحاء العالم .

أما فيما يختص بنفى قدرة البدائيين على التفكير المجرد ، وأيضاً اتهام الزئوج بأنهم أقرب إلى العاطفة منهم إلى العقل ، فلا شك أن سارتر كان متأثراً في هذا

(1) Moroy Lebdo*, 11 Mai 1971, Conakry, p. 22-23.

(2) Ibid , pp. 22-23.

بالنزعة العنصرية عند جوينو وريثان في القرن التاسع عشر، وهم الذين وصفوا غير الآريين بعدم القدرة على التفكير المجرد وبالعاطفة المتدفعة وبالتأثلية *symétrie* في فئهم وتفكيرهم . الأمر الذي يفقدهم القدرة على انتاج الفلسفة والعلم وانتاج حضارات ماثلة لحضارات الغرب . لقد كان هذا التعصب العنصري موجهاً إلى غير الأوروبيين كافة ولكن الرد جاء سريعاً بقيام حضارات شرقية في اليابان وفي الصين حديثاً . وسبق أن قامت الحضارة الإسلامية في عصور الإنارة العربية . أما الزوج الذين مازالوا موضع اتهام العنصريين فلا شك أنهم إذا أتاحت لهم فرص الثقافة والعلم فإنهم سيكونون على قدم المساواة مع الغربيين . وقبل أن تصل إلى نهاية هذه الخاتمة ، وبعد أن استعرضنا هذه الوثبة الجريئة التي قام بها ليفي ستروس والتي أثارت ومازالت تثير مناقشات المفكرين والفلاسفة ، يمكننا بحق ، استناداً إلى ما حققته هذه الوثبة وتلك المناقشات من لاثراء للبحث في العلوم الإنسانية أن نقول مع جان بياجييه : (١)

« إذا كانت العلوم التجريبية قد تأسست بوجه عام بعد العلوم الاستدلالية ، وإذا كانت الفيزياء التجريبية قد سجلت قروتاً من التخليق بالنسبة للرياضيات ، فإن علوم الإنسان لا يضيرها بطله تكريتها إذ يمكنها بكل ثقة أن تحتبر موقفها الحالي بداية متواضعة بالنسبة للعمل الذي ينتظرها وبالنسبة لآمالها المشروعة . »

(1) PIAGET Jean : *Épistémologie des sciences de l'homme*,

مصادر الكتاب

- (١) الدكتور زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة (مكتبة مصر ، الطبعة الأولى ، سنة ١٩٦٨) .
- 2) AUDRY Colette, «Sartre», (Seghers, 1966).
- 3) BADIOU Alain, «Le concept de modèle», (Maspero, Paris, 1968).
- 4) BELLOUR Raymond, «Entretien avec Claude Lévi-Strauss», (Les Lettres Francaises, no. 1165, 12 Jan. 1967).
- 5) CHARBONIER Georges, [«Entretiens avec Claude Lévi-Strauss», (Plon, 1961.)
- 6) CRESSANT Pierre, «Lévi-Strauss», . (Psychothèque, éditions Universitaires), 1970.
- 7) De IPOLA Enilio, «Ethnologie & Histoire», Cahiers internationaux de Sociologie, Volume XLVIII, 1970.
- 8) FAGES J.B., «Comprendre Lévi-Strauss», (Privat Toulouse, 1972) .
- 9) GOLFIN Jean, «Les 50 mots-clés de la sociologie», (Privat-Toulouse, 1972).
- 10) KARL MARX, «Le Capital», (Editions Sociales), Paris, 1959.
- 11) LACROIX Jean. «Histoire et dialectique», (Le Monde Hebdo. no. 1298, 12 Sep 1973).

- 12) LACROIX Jean, «Marxisme, Existentialisme & Personnalisme», (P. U. F., Paris, 1962).
- 13) LACROIX Jean, «Panorama de la philosophie Française contemporaine», (P. U. F., 1966).
- 14) LEACH Edmund, «Lévi-Strauss», Les Maîtres Modernes, SEGHERS, Paris, 1970).
- 15) LEVI-STRAUSS Claude, «Les structures élémentaires de la parenté», (P. U. F., 1949).
- 16) LEVI-STRAUSS Claude, «Race et Histoire», UNESCO, 1952
- 17) LEVI-STRAUSS Claude, «Tristes Tropiques», (Plon, 1955).
- 18) LEVI-STRAUSS Claude, «Anthropologie structurale», (Plon, 1958).
- 19) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Totémisme aujourd'hui», P. U. F., 1962).
- 20) LEVI-STRAUSS Claude, «La Pensée sauvage», (Plon, 1962)
- 21) LEVI-STRAUSS Claude, «Le Cru et le Cuit», (Plon, 1964).
- 22) LEVI-STRAUSS Claude, «Du miel aux cendres», (Plon, 1967).
- 23) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Origine des manières de table», (Plon, 1968);
- 24) LEVI-STRAUSS Claude, «L'Homme nu», (Plon, 1971.)
- 25) LEVI-STRAUSS Claude, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss», dans «Sociologie et Anthropologie» de Mauss (P. U. F., 1950).

- 26) LEVI-STRAUSS Claude, «Réponses à quelques questions», in Esprit, Nov. 1963.
- 27) MERLEAU-PONTY Maurice, «Eloge de la philosophie» (Idées, Gallimard, 1965.)
- 28) MILLET Louis, «Le structuralisme», (Psychothèque, Editions Universitaires, 1970 .)
- 29) PANOFF Michel «Lévi-Strauss, tel qu'en lui-même», (Esprit, Mars 1973).
- 30) PIAGET Jean, «Epistémologie des sciences de l'homme», (Ed. Idées Gallimard, 1972).
- 31) PIAGET Jean, «Le structuralisme», (Que-sais-je ? no. 1311).
- 32) RICOEUR Paul, «Structure et herméneutique», in (Esprit, Nov. 1963):
- 33) SARTRE Jean Paul, «Critique de la Raison Dialectique», (Gallimard, 1960).
- 34) SARTRE Jean Paul, «L'Existentialisme est un humanisme», (Nagel, Paris. 1960).
- 35) SARTRE Jean Paul, «L'Etre et le Néant», (Edition Gallimard, 1943.)
- 36) SIMONIS Yvon, «Claude Lévi-Strauss ou la «Passion de l'inceste», (Aubier-Montagne, 1968).
- 37) VIET Jean, «Les sciences de l'homme en France», (Monton & Co. MCMLXVI, Paris, 1966).

— ۲۳۸ —

- 38) Dictionnaire de grandes philosophies (Privat-Toulouse).
- 39) Grand Larousse] Encyclopédique, «Supplément» de A à Z
1968..
- 40). Horoya hebdomadaire, 14 Mai 1971, Conakry.
- 41) L'ARC, «Lévi-Strauss», (numéro-spécial), no. 26, 1964.

- ٢٢٩ -

استدراك

نفيه القارىء إلى ضرورة تصحيح بعض الأخطاء التي وقعت سهواً وهي :

رقم الصفحة	السطر	الخطأ	الصواب
٢٩	٩	واحد	واحداً
٤٢	١٩	SARAUSS	STRAUSS
٤٦	١٩	SXRAUSS	STRAUSS
٤٧	٤	تنظيم	تنظم
٤٨	١١	شيء واحد	شيئاً واحداً .
٦٩	٢	Logipue	Logique
٦٩	١٥	هو	وهو
١٢٠	٧	denta	dental
١٦٦	١٩	SARRRE	SARTRE
١٨٨	٨	امتامها	امتامها

المحتويات

رقم الصفحة

البنيتوية في الأنثروبولوجيا وموقف سارتر منها

١ - ج	التصدير
١ - خ	المقدمة
١	الفصل الأول : علوم الإنسان والأنثروبولوجيا
١٥	الفصل الثاني : للمشكلة الأنثولوجية وجرأة الحل عند ليفي ستروس
	الفصل الثالث : الأنثروبولوجيا البنيتائية عند ليفي ستروس
٣٥	وخصائصها
٩١	الفصل الرابع : ليفي ستروس بين العلم والفلسفة
١٥٥	الفصل الخامس : سارتر وفيلسوف الحرية
١٨٥	الفصل السادس : موقف سارتر من الأنثروبولوجيا البنيتائية
٢٢٠	تقييم وتعقيب
٢٣٥	مصادر الكتاب
٢٣٩	استدراك



الهيئة العامة لمكتبة الإسكندرية

مطبعة باب المنوك
محمد سليم

Le Structuralisme Anthropologique Chez Lévi-Strauss

Dr. ABDEL WAHAB GAAFAR

٧ جنيہ

٩ / ١١٤٣١١